3 1761 07996520 8

From the Library of

Henry Tresawna Gerrans

Fellow of Worcester College, Oxford

1882–1921

Given to University of Toronto Library.

By his Wife

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/rformateursetp02fran

RÉFORMATEURS

ET

PUBLICISTES

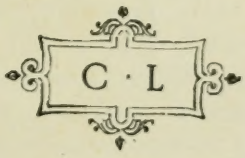
DE L'EUROPE

DIX-SEPTIÈME SIÈCLE

PAR

AD. FRANCK

MEMBRE DE L'INSTITUT, PROFESSEUR DE DROIT NATUREL
AU COLLÈGE DE FRANCE



175312
10/11/22

PARIS
CALMANN LÉVY, ÉDITEUR
ANCIENNE MAISON MICHEL LÉVY FRÈRES
RUE AUBER, 3, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15
A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

1881

Droits de reproduction et de traduction réservés

D
104
F7
t.2

RÉFORMATEURS

ET

PUBLICISTES DE L'EUROPE

INTRODUCTION.

COUP D'ŒIL GÉNÉRAL

SUR

LE DROIT POLITIQUE ET LE DROIT MORAL

AU XVIIe SIÈCLE

Il y a une grande différence entre les conquêtes que fait la raison dans l'ordre moral et les vérités nouvelles qu'elle découvre chaque jour dans l'ordre physique. Celles-ci, quelque résistance qu'elles rencontrent d'abord dans les esprits, quelle que soit la force des préjugés et des habitudes qui leur font obstacle, finissent toujours par triompher et par régner sans partage. Celles-là, au contraire, même quand elles comptent des siècles d'existence, et que chaque jour semble leur apporter de nouveaux titres, trouvent toujours des contradicteurs, sont toujours contestées par de nombreux et puissants adversaires, et réclament toujours des défenseurs.

Rien de plus facile à comprendre si l'on songe que nos opinions sur le monde physique, quelles qu'elles soient, vraies ou fausses, ne sont après tout, comme on dirait dans la langue de la scolastique, que des accidents de notre vie ou des faits étrangers qu'une cause extérieure a fait naître, qu'une autre cause exactement semblable peut détruire. Que la terre tourne autour du soleil ou le soleil autour de la terre; que la lumière soit un corps distinct ou le résultat de la vibration de l'éther, cela nous laisse ce que nous sommes, ce que nous avons toujours été, cela ne change rien à nos passions, à nos intérêts, à nos habitudes. Il en est tout autrement des idées que nous pouvons avoir sur l'ordre moral. Ces idées, le plus souvent, ont vieilli avec nous et font partie de nous. Quelquefois elles sont un héritage que nous avons recueilli avec la vie ; ou bien elles sont sorties spontanément de notre individualité, de notre caractère, de la nature particulière de notre intelligence. Nous ne pouvons les repousser pour en adopter d'autres ni même les modifier, sans porter le trouble le plus profond dans notre existence, sans être obligés de réformer et nos sentiments et nos actions, sans nous déclarer la guerre à nous-mêmes. Qu'est-ce donc quand les principes nouveaux touchent à l'ordre social tel qu'il a existé auparavant, quand ils menacent notre position, notre importance, nos privilèges, nos traditions les plus chères, et qu'en donnant à notre résistance la couleur d'un intérêt général, ils ne la rendent que plus aveugle et plus intraitable? Aussi n'y a-t-il pas un seul abus, une seule iniquité détrônée par le droit, condamnée

par la législation comme par la conscience publique, l'esclavage, la féodalité, le servage, le droit d'aînesse, qui ne trouve encore aujourd'hui d'ardents défenseurs : mais en quel lieu? Chez ceux à qui l'injustice serait profitable, et qui ont la naïveté de déplorer comme un tort fait aux victimes l'impuissance où l'on a réduit les oppresseurs.

La même chose est arrivée au début du XVIIe siècle, avant même que la science de la vie publique fût entrée dans la période des temps modernes. Les luttes intellectuelles et politiques, tant du moyen âge que de la renaissance, ont eu pour résultat suprême la constitution de la société moderne, c'est-à-dire d'une société laïque, souveraine, indépendante de toute autre, n'admettant que dans l'ordre de la foi ou dans le domaine de la conscience l'intervention d'un pouvoir spirituel, et par conséquent obligée de demander à la raison, au droit naturel, les institutions et les lois appelées à la gouverner. C'est ce résultat qui est tout d'abord mis en question par deux hommes célèbres, mais d'une valeur très inégale, qui, appartenant par leurs idées au moyen âge, par la plus grande partie de leur existence au XVIe siècle, se dressent, à l'entrée du XVIIe, comme des ombres vengeresses du passé. Je veux parler de Mariana et de Suarès.

Suarès s'est rendu célèbre par son esprit encyclopédique et sa vaste érudition, mais ces qualités ne nous donnent pas de lui une idée suffisante. Suarès est une figure originale qui demande à être étudiée avec plus de détails ; c'est une intelligence des plus fortes, et qui a joué dans l'histoire du droit naturel

un rôle tout à fait à part. Bien loin de se montrer l'adversaire de cette science, à laquelle saint Thomas d'Aquin a rendu hommage, et dont l'avènement est désormais un fait irrévocable, il la défend lui-même contre ses détracteurs ; il en soutient les principes les plus hardis en apparence, il met à son service les autorités les plus imposantes et tout l'arsenal de sa dialectique ; mais peu à peu, avec une adresse, on pourrait dire avec une astuce incomparable, il lui retire ce qu'il lui a donné, il l'étouffe, et, si l'on peut ainsi parler, il la dissout par ses *distinguo*, ses exceptions, ses réserves, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien, sans qu'on sache positivement ce qu'elle est devenue. Ne craignez pas qu'homme d'autorité et de tradition, il dépouille la société de tous ses droits, et proscrive jusqu'au nom de la liberté. Non ; selon lui, la souveraineté réside dans le peuple ; tout pouvoir politique a été fondé par ses suffrages et peut être détruit par un acte de sa volonté. Il ne s'arrête pas là : il prêche ouvertement le tyrannicide, et dans certains cas le meurtre d'un roi légitime. Mais pourquoi? Pour abaisser le pouvoir temporel dans ses attributions et dans son origine, pour l'avilir à ses propres yeux par la menace toujours suspendue sur son existence ; tandis qu'il nous montre en regard de lui une autorité immuable, universelle, divine, qui survit à la ruine de toutes les autres puissances, et que les peuples, dans leurs déchirements intérieurs ou dans leurs luttes réciproques, feront bien de prendre pour conseillère et pour juge.

Mariana n'a rien dit de plus que Suarès et bien d'autres dont le nom est resté vénéré, tandis que

le sien est couvert d'opprobre. Le Parlement de Paris ne s'y est pas trompé, car il les a condamnés tous deux, le premier en 1619, pour son livre sur le roi et la manière dont il doit être élevé *(De Rege et regis institutione)*; le second en 1614, à l'occasion d'un pamphlet de mille pages in-folio, dirigé contre le roi Jacques Ier d'Angleterre *(Defensio fidei catholicæ contra anglicanæ sectæ errores)*. Mais Mariana a payé pour tous, par cette double raison que son livre est plus accessible au grand nombre et est venu dans un mauvais moment, entre l'assassinat de Henri III et celui de Henri IV. Aussi n'y aurait-il pas lieu de s'occuper de lui, s'il n'y avait à remarquer dans son Traité du Roi que cette fameuse apologie du régicide contre laquelle se sont soulevés ses contemporains et la postérité. Mais il soutient encore d'autres doctrines qui méritent à plus juste titre l'attention de l'historien et du philosophe. Il peut être regardé à la fois comme le devancier de Hobbes et de Rousseau; car, sans aucun souci du récit de la Bible et de la tradition religieuse, il enseigne avec tous deux que l'homme a commencé par errer dans les bois, à la manière des bêtes fauves: *Solivagi initio homines, incertis sedibus, ferarum ritu pererrabant.* Ce sont les premiers mots de son ouvrage. Il pense, avec le philosophe anglais, que cet état de nature était l'état de guerre; que l'homme ne trouvait dans l'homme qu'un ennemi, et il fait avec Rousseau de la société civile une pure convention, fondée sur le suffrage universel. Outre l'intérêt historique qui s'attache à ces théories, il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que quelques-unes des idées qu'on re-

proche avec le plus d'aigreur à la raison et à la philosophie, et que l'on considère habituellement comme une invention des philosophes du XVIIIe siècle, ont été d'abord soutenues et propagées par des théologiens. Elles ne sont pas pour cela moins dangereuses ni plus vraies.

A côté des deux jésuites Mariana et Suarès, je n'hésite point à placer, quoiqu'il ait vécu plus tard, le jurisconsulte anglais, le protestant Selden. J'ai déjà eu l'occasion de revendiquer contre cet écrivain les droits de la raison et de la conscience, mais une analyse impartiale de ses principaux ouvrages peut seule nous donner une idée du rôle qu'il a joué dans l'histoire du droit naturel et de l'influence qu'il a exercée soit comme publiciste, soit comme jurisconsulte. Pas plus que ses devanciers, il ne conteste les principes du droit naturel ; mais, par une bizarre imagination associée à une érudition confuse, il en fait des principes révélés dès l'origine du genre humain et conservés par la tradition chez le peuple de Dieu, d'où ils ont passé chez les nations païennes. Pour apprécier la valeur de cette conception et la direction qu'elle a imprimée à l'esprit même de Selden, il suffit de savoir qu'il a revendiqué comme un droit divin, au profit de son pays, l'empire de l'Océan, et que le principe de la liberté des mers n'est pas seulement dans son opinion une erreur et un danger, mais une sorte de blasphème.

Ces trois personnages ont cela de commun qu'ils entreprennent la restauration d'un passé à jamais évanoui. En voici d'autres qui placent leurs espérances dans un avenir chimérique. Le premier est le

moine napolitain Thomas Campanella, véritable précurseur de la secte saint-simonienne, qui veut appliquer à la société le régime d'un couvent et fonder une théocratie philosophique où le dogme se confond avec la raison, le prêtre avec le magistrat, le culte avec la satisfaction de tous les besoins et de tous les intérêts de la nature humaine. Le second, c'est Harrington, l'auteur de l'*Oceana*, qui, poursuivi jusque dans ses chimères par les habitudes de son pays, par les principes du gouvernement britannique, rêve de stabilité avec l'élection à tous les degrés du pouvoir, d'équilibre avec l'égalité, de liberté avec la loi agraire, et d'une aristocratie de naissance avec les institutions les plus démocratiques qui aient jamais été imaginées.

Entre ces deux partis contraires et presque sans s'apercevoir qu'ils existent, entre les utopistes et les restaurateurs impuissants du passé, la véritable science du droit naturel poursuit son chemin, s'empare de toutes les intelligences droites, asseoit son empire sur les hommes pratiques, sur les diplomates et les hommes d'État aussi bien que sur les penseurs.

Fondée ou plutôt régénérée par Hugo Grotius, dans un esprit tout à la fois d'indépendance et de piété envers le passé, à la double lumière de la philosophie et de l'histoire, de la conscience et des faits, elle est développée et fécondée par une longue suite de continuateurs. Les uns, comme Puffendorf, Cumberland, surtout Leibnitz, se proposent de la rendre plus ferme, plus rigoureuse, plus irrésistible dans ses principes et dans sa méthode, tout en élargissant

son cadre, en multipliant ses applications, en étendant la chaîne de ses conséquences. D'autres, comme Christian Thomasius, un disciple de Puffendorf, et plus tard, au XVIIIe siècle, Vattel, disciple de Leibnitz et de Wolf, Burlamaqui, qui s'inspire directement de Grotius, se contentent de la populariser, de l'introduire dans le monde et dans les écoles. D'autres encore, comme notre grand jurisconsulte Domat, l'ont considérée dans ses rapports avec le système entier de la législation civile ou le droit romain. De là l'immortel ouvrage des *Lois civiles dans leur ordre naturel*. Domat, le janséniste, l'ami de Pascal, a mérité d'être appelé « le restaurateur de la raison dans la jurisprudence ». D'Aguesseau, qui a été son ami et qui fait profession d'être son disciple, dit en parlant de lui : « Personne n'a mieux approfondi que cet auteur le véritable principe des lois et ne l'a expliqué d'une manière plus digne d'un philosophe, d'un jurisconsulte et d'un chrétien. »

Ce mouvement ne s'est pas accompli sans résistance, ces doctrines ne se sont pas répandues sans contradiction. L'apologie du droit ne manque jamais de provoquer celle du fait; la défense de la raison, de la conscience, de la liberté, celle du despotisme et de la force, soit qu'on les nomme par leurs noms, soit qu'on les dissimule sous le nom de la tradition. Ici, c'est à dire au milieu du XVIIe siècle, le despotisme a pour champions deux hommes dont le nom inspire encore une sorte d'effroi aux intelligences mal exercées, Hobbes et Spinoza, un matérialiste et un panthéiste. Mais il y a cependant entre eux une grande différence. Le premier remet l'autorité absolue entre

les mains d'un seul, armé de tous les pouvoirs, du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, du glaive et de l'encensoir, de la force du dogme et de celle du Code. Le second, au contraire, la réclame pour le peuple, c'est-à-dire pour la multitude, dont la volonté, affranchie de toute règle, de toute loi supérieure, est mise à la place de la raison, de la justice elle-même, et déclarée sainte, inviolable, infaillible, quoi qu'elle puisse ordonner et à quelque degré d'avilissement et de servitude qu'elle puisse réduire les hommes. Qu'on se figure la politique de Jean-Jacques Rousseau plus d'un siècle avant le *Contrat social*. Chacun d'eux a tiré les conséquences légitimes de son système. Pour le matérialisme, quand il a la parfaite intelligence de lui-même, il n'y a ni liberté, ni justice, ni règle, ni droit; il n'y a que des forces qui se combattent dans une anarchie terrible et que la pression, non le gouvernement, d'une force supérieure peut seule mettre en paix les unes avec les autres. Pour le panthéisme, la raison et la force, le fait et le droit ne sont qu'une seule chose. Quand tout ce qui existe est légitime, tous les êtres et, à plus forte raison, tous les hommes sont revêtus d'un caractère divin. Ce qu'ils font, ils ne sont pas libres de ne pas le faire, et, par conséquent, il est injuste de les classer en raison de leur mérite. De là la nécessité de leur reconnaître à tous les mêmes droits, la même puissance, les mêmes lumières, les mêmes vertus, et de placer la justice dans la volonté du grand nombre.

Ce n'est pas au nom d'un système philosophique, mais au nom de la tradition politique et religieuse,

que Bossuet et Fénelon, moins bien inspirés que Domat et d'Aguesseau, ont essayé de résister, sans s'en rendre compte, aux progrès du droit naturel et au développement d'une liberté légitime au sein des sociétés modernes. Bossuet, homme politique, homme d'action et conseiller du roi, est loin de mériter l'admiration qu'il excite comme artiste, orateur, théologien, philosophe; et en somme il faut apporter quelque réserve au culte fanatique qu'il inspire, il faut se défier de cette parole hautaine qui excite encore notre enthousiasme, même quand elle nous insulte et nous écrase. Bossuet, dans un livre qu'on ne lit pas assez, *la Politique tirée des propres paroles de l'Écriture*, enseigne tout simplement la politique de Hobbes, c'est-à-dire l'autorité absolue, sans autre frein que la conscience personnelle du monarque. Si l'on en doute, voici son propre témoignage : « L'autorité royale, dit-il, est absolue. Le prince ne doit rendre compte à personne de ce qu'il ordonne. » — « Les princes sont des dieux, suivant le témoignage de l'Écriture, et participent en quelque façon de l'indépendance divine. Contre l'autorité du prince, il ne peut y avoir de remède que dans son autorité. » Bossuet a-t-il le droit de mettre ces doctrines sur le compte de l'Écriture? Oui, si l'on considère quelques exemples donnés par les personnages du Vieux Testament; absolument non, si l'on tient compte des principes et des maximes, et surtout si l'on consulte la sublime douceur de l'Évangile. Telle n'est pas la politique de saint Thomas, et il n'y a que les franciscains anathématisés au XIVe siècle avec Michel de Césène, qui aient réclamé pour

l'empereur les mêmes pouvoirs que Bossuet donne au roi. Cependant faut-il le dire? La doctrine de Bossuet n'a choqué personne, elle a plutôt été admirée, accueillie avec reconnaissance par tous les esprits élevés et sensés de son temps. Placé entre la Fronde et le Saint-Siège, l'une qui déchirait l'État et le vendait, l'autre qui revendiquait la suprématie spirituelle du moyen âge, il défendait la cause de l'unité nationale et la société laïque des temps modernes.

Fénelon, au contraire, avec toutes les apparences d'un esprit plus libéral, avec ses rêves de la Bétique et de la république de Salente, avec ses généreuses maximes et son opposition fleurie du *Télémaque*, n'est qu'un esprit rétrograde, un homme des temps passés. Pour le connaître, il faut l'étudier dans ses écrits purement politiques, dans son *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, dans son *Essai philosophique sur le gouvernement civil*, dans ses *Plans de gouvernement*, et dans son Mémoire sur la guerre de Succession. Là on le verra demander, comme le dit très bien Saint-Simon, le régime faible et usé qui a précédé Richelieu, une royauté énervée au profit des grands, des provinces presque indépendantes les unes des autres, une Église toute-puissante. Louis XIV, après avoir pris connaissance d'une partie de ces vues, avait bien raison de dire : « Je viens d'entendre le plus bel esprit de mon royaume et le plus chimérique. » Ce n'est que dans les questions du droit des gens que Fénelon s'arrache aux illusions de l'utopie, pour se faire le disciple et l'abréviateur de Grotius.

LIVRE PREMIER

L'ÉCOLE DE LA RÉSISTANCE

I

FRANÇOIS SUARES

I

L'ordre qui m'a semblé le plus naturel dans ces études, c'est de commencer par les hommes qui défendent le passé, qui représentent l'esprit de résistance, et d'accorder, à ce titre, le premier rang à Suarès. Ce n'est pas que Suarès soit le plus ancien d'entre eux. Par la date de sa naissance, il ne vient qu'après Mariana. Mais, par celle de sa mort, il appartient plus au XVIe qu'au XVIIe siècle. Puis, il est le seul des deux qui nous présente un système complet de politique et de droit naturel; il est le seul qui remonte jusqu'aux principes fondamentaux de ces deux sciences, pour les exposer ensuite en philosophe et pour en déduire les conséquences, tout à la fois en philosophe et en théologien. Mariana ne

s'est occupé que d'une seule question : des rapports du peuple et du prince, et des principes dans lesquels le prince doit être élevé pour être digne du pouvoir dans une société chrétienne.

Né en 1548, d'une noble famille de Grenade, François Suarès commença par se vouer à la jurisprudence. Il venait d'achever ses études de droit à l'université de Salamanque quand il se laissa entraîner, par les conseils de son directeur, à entrer dans l'ordre des jésuites. Il fut d'abord loin de s'y plaire et d'y être goûté. Il trouvait surtout une énorme difficulté à accepter la philosophie telle qu'on l'enseignait alors, et qu'on continuait de l'enseigner jusqu'au triomphe du cartésianisme dans les écoles de la Société. Il ne pouvait comprendre comment les principes de la philosophie d'Aristote, et surtout celui qui fait venir toutes nos idées des sens, se conciliaient avec la théologie chrétienne. Mais, encouragé par ses supérieurs, notamment par le célèbre Rodriguez, il fut bientôt en état d'enseigner lui-même, avec succès, avec éclat, la science qui l'avait si fort rebuté. Il la professa quelque temps à Ségovie, puis occupa successivement la chaire de théologie de Valladolid, d'Alcala, de Salamanque, de Rome. On était au plus fort de la querelle des molinistes et des thomistes. Tout en prenant parti pour son confrère Molina, il modifia son système sur la grâce par le *congruisme*, auquel il gagna un grand nombre d'adhérents. Son érudition était immense, sa mémoire prodigieuse, sa dialectique rappelait celle des grands maîtres du moyen âge. Aussi, fut-il considéré comme le premier théologien et le premier philosophe de son

temps. On croyait voir renaître en lui saint Thomas d'Aquin lui-même, dont il se bornait, le plus souvent, à renouveler et à coordonner les doctrines. C'est sur l'invitation du pape Paul V qu'il écrivit, contre Jacques Ier, ce livre que je viens de citer : la *Défense de la Foi catholique contre les erreurs de la Secte Anglicane*, et qui fut brûlé par la main du bourreau, non seulement à Londres, par les ordres de Jacques Ier, mais à Paris, le 26 juin 1614, par arrêt du Parlement. C'est que cet ouvrage n'attaquait pas seulement les opinions religieuses, mais la couronne de Jacques Ier, son inviolabilité royale et celle de tous les rois catholiques ou hérétiques. Suarès, retiré à Lisbonne dans le couvent de son ordre, y termina ses jours au milieu du travail, le 25 septembre 1617. Telle avait été l'activité de son intelligence et la facilité de sa plume, que la collection de ses œuvres, dans l'édition de Mayence et de Lyon (1630 et années suivantes), ne forme pas moins de vingt-trois volumes in-folio, juste autant que celle des œuvres de son maître saint Thomas. Le seul abrégé de ses ouvrages, publié par le P. Noël (Genève, 1732), se compose de deux volumes in-folio. On dit que, avant d'expirer, Suarès laissa échapper de ses lèvres ces touchantes paroles : « Je ne croyais pas qu'il fût si doux de mourir ! » Si ces paroles n'ont pas été prononcées, elles sont du moins parfaitement d'accord avec la vie d'abnégation, de piété, de nobles labeurs, qui fut celle de l'écrivain dont nous allons nous occuper. Mais, quelque vénération que nous ayons pour l'homme, il nous est permis de juger l'auteur avec la sévérité qu'il mérite quelquefois.

Nous n'avons pas à faire connaître Suarès comme métaphysicien ni comme théologien; nous ne considérons en lui que l'interprète du droit, que l'auteur du *Traité des Lois*, généralement estimé son meilleur écrit, et qui n'a que des rapports très éloignés avec ses ouvrages de théologie ou de philosophie pure.

Le *Traité des Lois (Tractatus de legibus ac Deo legislatore)*, immense travail, qui suffirait à lui seul pour remplir la vie d'un écrivain ordinaire, peut être regardé comme une somme ou une encyclopédie méthodique de droit, tant naturel que positif, tant canonique que civil, tant coutumier qu'écrit, où toutes les lois, classées avec méthode, sont exposées et discutées, dans leurs principes et dans leurs conséquences, avec le concours de toutes les autorités et de toutes les opinions connues. Se réglant sur le procédé de l'Ange de l'école, l'auteur commence par énoncer la proposition qu'il examine, puis il rapporte, en les discutant, les opinions contraires, et, enfin, il conclut pour son propre compte. Cette marche est excellente pour ne rien oublier, elle est aussi favorable à l'histoire qu'à la dialectique, mais elle fatigue par sa régularité même, elle trompe par sa rigueur purement apparente, qui, à force de divisions, dégénère à la fois en confusion et en subtilité. Ce sont les défauts inséparables de la méthode scolastique, qu'une critique superficielle, un peu éblouie par les lointains horizons du moyen âge, est portée à nous vanter au delà de sa valeur.

Autant il y a de points de vue à considérer, ou de distinctions possibles dans la réunion de toutes les lois dont notre esprit peut se faire une idée, autant il y a de livres particuliers dans l'œuvre de Suarès. Le pre-

mier traite des lois en général, de leurs caractères communs, de leurs causes, de leurs effets, de leur but, des raisons de leur existence et des changements qu'elles peuvent subir, des formes sous lesquelles elles doivent être promulgées; le second est consacré à la loi naturelle et au droit des gens ; le troisième, à la loi civile dans ses rapports avec la loi naturelle; le quatrième, à la loi canonique considérée sous le même aspect ; le cinquième, au principe des lois pénales; le sixième, aux règles à suivre dans l'interprétation, le remaniement et l'abrogation des lois; le septième, à la loi non écrite ou au droit coutumier; le huitième, aux lois de faveur ou privilèges ; le neuvième, aux lois révélées de l'Ancien Testament, et le dernier à la loi de l'Évangile. Dix livres en tout. Mais il n'y a que les premiers qui tombent sous l'empire de notre critique. C'est là que les questions les plus importantes du droit naturel sont discutées l'une après l'autre, avec la maturité, avec la gravité qu'elles exigent.

Rien de plus libéral et de plus philosophique que la manière dont Suarès commence. Toute loi suppose la justice, dont elle ne doit être qu'une mesure ou une règle déterminée; car une loi injuste, comme saint Augustin l'a dit après Platon et après Cicéron, une loi injuste ne mérite pas le nom de loi : *Mihi lex esse non videtur quæ justa non fuerit*[1]. Mais la justice, cette loi suprême que supposent toutes les autres lois, ce n'est pas autre chose que le droit naturel, c'est-à-dire la raison elle-même, ou la lumière qui éclaire tou-

1. *De lib. arb.*, liv. II, ch. I.

tes les créatures intelligentes, la voix intérieure qui apprend à tous les êtres libres l'usage qu'ils doivent faire de leur liberté [1]. L'existence de la loi naturelle a été reconnue, non seulement par les philosophes les plus éminents du paganisme, mais par saint Paul, par saint Augustin, par saint Thomas. « Les Gentils, a dit le premier [2], qui n'ont pas la loi, exécutent naturellement ce que la loi commande. » *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt.* « La loi, a dit saint Augustin [3], est écrite dans le cœur des hommes. » — « Il n'existe pas une âme dans la conscience de laquelle la voix de Dieu ne se fasse entendre [4]. » — « Qui donc, si ce n'est Dieu, a écrit la loi naturelle dans le cœur des hommes? » Enfin la *Somme* de saint Thomas d'Aquin est pleine de ces maximes.

La loi naturelle, par cela seul qu'elle découle de la nature et se confond avec la raison, a été promulguée d'une manière claire et évidente, et continue de l'être sans interruption pour tous les êtres intelligents. Elle se révèle à chacun de nous en particulier et nous apparaît comme la voix de toute la nature, ou plutôt de l'auteur de la nature, selon ces paroles du Psalmiste : « La lumière de ta face se réfléchit sur nous, Seigneur »; ou selon ces mots de saint Jean : « C'est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde [5]. »

1. Liv. I, ch. I-III.
2. *Ad Rom.* XXI.
3. *Confess.*, liv. IV.
4. *Nullam esse animam in cujus conscientia non loquatur Deus* (Com. au Serm. sur la montagne). Liv. XXI.
5. *De legib.*, liv. II, ch. XI, § 4.

Suarès distingue avec beaucoup de sagacité la loi naturelle de la conscience. La première enseigne d'une manière universelle à tous les hommes ce qu'il faut faire ou ne pas faire, ce qui est juste ou injuste; la seconde l'enseigne à chacun de nous en particulier. La première, c'est la vérité morale considérée en elle-même; la seconde est le sentiment particulier que nous en avons ou l'application que nous en faisons à chacune de nos actions. La conscience peut être erronée; la loi naturelle est infaillible, car elle a Dieu même pour auteur. La première est sous l'influence de l'opinion et de l'éducation; la seconde est éternelle et immuable [1].

Jusqu'ici, nous n'avons qu'à applaudir. Malgré la différence des croyances et des temps, Platon et Kant ne diraient pas mieux. Ce que je demande la permission d'appeler la bonne veine de Suarès n'est pas encore épuisé. Après avoir défini le caractère et établi l'autorité de la loi naturelle, c'est-à-dire de la raison dans l'ordre moral, il se demande jusqu'à quel degré, dans quelles limites elle peut nous suffire, ou quelles sont les règles de conduite, les préceptes de morale qu'elle est capable de nous enseigner sans aucun autre secours. Nous allons voir que la liste en est encore assez grande, et que Suarès ne connaissait nullement cette stratégie récente qui consiste à nous conduire à la foi par le chemin du scepticisme et l'avilissement de la conscience. La loi naturelle comprend d'abord certaines règles d'une vérité évidente; par exemple celle-ci : Ne faites pas à autrui

1. *De legib.*, liv. II, ch. v, § 15.

ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît ; il faut être tempérant ; il faut aimer et honorer Dieu ; il faut rendre à chacun ce qui lui est dû. — La loi naturelle comprend ensuite toutes les conséquences qui découlent évidemment de ces principes évidents. Telles sont les lois qui condamnent comme des actions criminelles le vol, le meurtre, l'adultère. D'autres conséquences, comme celles qui interdisent le mensonge, la fornication, l'usure, réclament une démonstration déjà plus compliquée, mais ne cessent pas d'appartenir à la loi naturelle et d'être connues par les lumières de la seule raison. Qui le croirait ? selon Suarès, tout le Décalogue est de droit naturel, et l'on pourrait même y ajouter bien d'autres commandements qui n'y sont pas compris, comme de pratiquer l'aumône, d'être fidèle à sa promesse, de ne pas se faire justice soi-même [1].

Avec l'idée de loi naturelle nous avons nécessairement, selon Suarès, celle de l'auteur de cette loi, et la même clarté qui brille sur la première de ces deux vérités éclaire aussi la seconde. Or, quand l'esprit de l'homme s'est élevé jusqu'à Dieu, il est impossible à son cœur de pas l'aimer. Il y a donc en nous un amour naturel, un amour inné du Créateur, qui se distingue de tout autre amour, quoiqu'on ne puisse le posséder dans sa perfection qu'avec le secours de la grâce. Toute action par laquelle on accomplit quelque précepte de la loi naturelle tend directement à Dieu comme à sa fin dernière, et, autant que cela est donné à l'homme, contribue à sa gloire, même

1. *De legib.*, liv. II, ch. VII, §§ 4, 5, 6.

lorsque l'homme se propose un but moins élevé. Mais à celui qui ouvre les yeux de son esprit et suit sa raison où elle le conduit, il est impossible que cette fin suprême de nos actions puisse échapper, et qu'il ne voie pas en Dieu la fin de son existence, qu'il ne comprenne pas la loi qui ordonne de l'aimer par-dessus toutes choses [1].

Enfin, pour que rien ne manque à cette belle exposition et à cette chaleureuse défense de la loi naturelle, Suarès ajoute qu'il n'est au pouvoir de personne, pas même du souverain pontife, d'abroger ou d'affaiblir un seul de ses préceptes, ou d'accorder des dispenses qui permettent de les violer accidentellement. *Nulla potestas humana, etiamsi pontificia sit, potest proprium aliquod præceptum legis naturalis abrogare, nec illud proprie et in se minuere, neque in illo dispensare* [2].

Mais nous voici au bout des généreuses déclarations, des professions de foi philosophiques, des épanchements d'une âme tendre, ou du moins nous allons les voir interrompues pour livrer passage aux perfides distinctions du casuiste raffiné et impitoyable. Certainement, nous dit Suarès, les obligations de la loi naturelle sont absolues et sans exception. Elles commandent à tous les hommes. Elles protègent tous les hommes. Mais il faut distinguer dans la loi naturelle ce qui est *impératif* de ce qui n'est que *permissif*, ou ce qui est commandé de ce qui est simplement permis. « Vous ne tuerez pas ; — vous ne volerez pas ; — vous ne commettrez pas d'adultère ;

1. Liv. II, ch. VI, §§ 2 et suiv.
2. Liv. II, ch. XI, § 8.

— vous secourrez votre prochain dans le péril ou dans l'indigence; » voilà des préceptes impératifs. Mais, dans l'origine, tous les hommes avaient droit à tous les biens de la terre, à ce qu'affirme Suarès; la communauté était de droit naturel. Dans l'origine, tous les hommes, créés à l'image de Dieu, étaient indépendants les uns des autres, jouissaient à juste titre de la liberté. Ce double droit était purement permissif, et signifiait seulement qu'il était permis d'être libre, qu'il était permis de jouir des biens que la nature offrait sans travail à tout le genre humain. Or, si l'on ne peut abroger ni restreindre un commandement formel, on peut limiter une licence, une permission, et même la retirer tout à fait. On n'a donc porté aucune atteinte à la loi naturelle en substituant à la communauté la propriété individuelle, et en remplaçant pour un grand nombre d'hommes la liberté par l'esclavage. Il n'y a pas plus de mal à cela, selon le jésuite espagnol, qu'à avoir mis les vêtements à la place de l'état de nudité où l'Écriture nous représente nos premiers parents. Cette même distinction, Suarès nous la présente sous une autre forme. Le commandement, le précepte impératif, c'est la loi divine, c'est le devoir, sur lequel aucun homme n'a d'autorité. Ce qui est purement permissif, c'est la propriété, le domaine (*dominium*), qui est soumis à des causes de changement. D'abord le domaine peut être aliéné par l'individu; voilà pourquoi il est juste que certains hommes, qui ont vendu leur liberté, restent soumis à l'esclavage, comme celui qui a vendu son patrimoine a perdu le droit de le réclamer. Ensuite, il est impossible

que, dans l'état social, on jouisse de son domaine sans restrictions et sans conditions. L'État a le droit de fixer les conditions de la propriété : de là les lois qui la règlent et qui président aux contrats, aux successions, aux donations, aux testaments. La liberté n'est qu'une propriété morale, qui, à l'exemple de la propriété matérielle, tombe sous l'action de l'État et des lois civiles, et que l'État peut m'enlever pour me punir de quelque faute[1]. « La nation, dit Suarès, pour généraliser sa pensée, peut renoncer à un droit pour un plus grand bien[2]. » En conséquence, l'État peut sacrifier tous les droits particuliers à ce qu'il regarde comme le bien commun; l'individu peut aliéner sa liberté civile et morale pour un avantage matériel. Avant d'aller plus loin, examinons cette première falsification de la raison et du droit; car elle est la source et le principe de toutes les autres.

Pour rendre la discussion plus nette, écartons d'abord cette communauté chimérique que Suarès nous représente comme un droit naturel égal à la liberté. La communauté, si elle a jamais existé à l'origine de la société, n'était pas un droit, mais un état, un fait, qui résultait de l'absence de la propriété. Évidemment ce que personne ne réclamait, ce que personne ne songeait à s'assimiler par le travail ou par la première occupation, appartenait à tout le monde. Mais dès que le travail fut connu et que chacun eut choisi sa place sur la terre, la propriété

1. Liv. II, ch. XIV.

2. *Natio ipsa ut sic dicam potest cedere juri suo propter aliud bonum majus.* Liv. II, ch. XIV, § 20.

était fondée, non par une substitution ou une restriction conventionnelle, mais par le principe qui lui est propre, par un droit qu'elle n'emprunte qu'à elle-même.

Il faut repousser également, au nom de la justice et de la saine raison, la définition que donne Suarès du droit en général. Non, le droit n'est pas seulement une permission, une licence, une propriété qu'on peut aliéner ou détruire. Une propriété est une chose extérieure à moi, que je puis détacher de moi, et échanger contre un avantage également extérieur. Mais le droit, c'est moi-même, c'est une partie essentielle de mon existence intellectuelle et morale, une partie nécessaire de mon âme. Par exemple, si je ne suis pas libre de mes actions, sous la condition de respecter la liberté d'autrui, je ne suis plus compris parmi les créatures auxquelles s'adresse la loi naturelle, qui se courbent sous les commandements de la loi morale. A quoi bon proposer le bien et défendre le mal à un être qui n'a pas la faculté de choisir entre les deux? J'en dirai autant du droit de propriété pris en général. Comment prescrire la charité, la bienfaisance, la conservation de sa propre vie, à un être qui ne peut rien posséder en propre, qui n'a aucun droit sur les fruits de son travail et sur les biens que la nature lui offre?

La définition de Suarès s'évanouit donc entièrement. Autant est inviolable le devoir, autant est sacré le droit. Suis-je soumis à une loi obligatoire? Il faut m'accorder une liberté inaliénable, car celle-ci est la condition de celle-là. On ne peut les séparer

sans les nier et les détruire l'une et l'autre, sans nier et détruire toute justice, toute morale. Il ne m'est pas plus permis enfin de vendre ma liberté, qu'il ne m'est permis de m'affranchir de tous mes devoirs et de violer toutes les lois. Il n'est pas plus permis aux autres, sous quelque prétexte que ce soit, de me réduire en esclavage, qu'il ne leur est permis de me donner une dispense pour tous les crimes.

Restent maintenant les restrictions de la société ou de l'État! L'État, dans l'intérêt de la société entière, a-t-il le droit de restreindre la liberté et la propriété des individus? Oui, sans doute; mais l'État n'a-t-il pas aussi, dans certains cas, le droit de me prendre la vie, quand il s'agit de la défense commune, ou quand ma vie, pleine de crimes, est devenue incompatible avec le repos de mes concitoyens? Suarès n'a pas compris ou n'a pas voulu comprendre que les restrictions que l'État apporte à mon droit ont pour motif le respect, la défense du droit lui-même, et que, hors de là, son pouvoir est usurpé, tyrannique, criminel. Le droit de chacun cesse à l'instant où l'on veut s'en servir contre le droit d'autrui. Voilà pourquoi l'État, dans les conditions déterminées par la loi, peut me priver de la vie, quand ma vie est devenue une force usurpatrice et brutale qui menace la vie des autres. Voilà pourquoi l'État, sous les mêmes conditions de légalité, peut me priver de la liberté, non pour la sacrifier à l'agrandissement de son propre pouvoir, mais pour me punir d'avoir fait servir ma liberté contre la liberté, la propriété ou la sécurité d'autrui, et pour m'empêcher d'en faire désormais le même usage.

Voilà pourquoi encore l'État peut restreindre la propriété de telle sorte que le droit de chacun soit en harmonie avec les droits de tous. Enfin, la société peut me demander aussi, soit aux dépens de ma liberté, soit aux dépens de ma propriété, les sacrifices jugés nécessaires à sa propre conservation, parce que la conservation de la société est la condition absolue de la mienne et la sauvegarde de ma liberté.

D'ailleurs, que devient ici la distinction scolastique entre ce qui est *permissif* et ce qui est *impératif?* La société me prend ma vie et mes biens aussi souvent qu'elle restreint en moi la liberté et le droit de propriété. La société est-elle donc en révolte contre ce double commandement du Décalogue : « Ne tue pas ; ne vole pas »? Assurément non, elle n'est pas plus infidèle à la loi révélée qu'à la loi naturelle quand elle se sert de son pouvoir uniquement pour protéger les droits de chacun et se protéger elle-même, qui en est la garantie la plus puissante.

Suarès est donc pris dans son propre piège. Il est condamné à nous laisser ce qu'il nous a donné ou à revenir sur ses pas et à démentir ouvertement les principes qu'il a proclamés avec le plus de chaleur et de solennité. Il ne faut pas nous en étonner ; car il n'y a pas d'habileté qui puisse prévaloir contre la raison, contre le sens commun, contre le cri de la conscience.

II

Suarès, dans l'ordre naturel, ne laisse à l'homme que des devoirs, et lui ôte tous ses droits. Mais du moins ces devoirs qu'il nous laisse ainsi mutilés et séparés de leurs conséquences les plus nécessaires, sont-ils mis à l'abri des exceptions et des changements? sont-ils immuables, universels, les mêmes pour tous les hommes? Oui, en théorie, dans les régions inaccessibles de la pure spéculation; dans l'application et dans la vie réelle, non.

D'abord, il n'y a pas d'autre puissance qui ait une action quelconque sur la loi naturelle que le législateur de la nature. La question se réduit donc à ces termes : Dieu, en qualité de suprême législateur, peut-il changer les lois que lui-même nous a données et qu'il continue de promulguer sans interruption par la voix de la conscience? S'il ne peut les abroger entièrement, peut-il du moins les suspendre pour quelques-uns, et nous dispenser momentanément de les observer? Ici nous retrouvons dans Suarès le double personnage que nous avons déjà rencontré en lui une première fois : le philosophe et le casuiste, l'homme des principes et l'homme des expédients. La parole est d'abord au premier, et il s'en sert avec l'élévation, avec la force qu'on peut désirer d'une âme droite, d'une saine intelligence, pour défendre la vérité morale contre les erreurs capables de l'altérer ou de l'obscurcir[1].

1. Voir particulièrement liv. XXI, ch. xv.

Toutes ces erreurs, qu'il va chercher uniquement dans l'histoire de la scolastique, mais qu'on rencontre aussi en partie dans l'histoire de la philosophie moderne, Suarès les réduit à trois : la première est celle de Guillaume Ockam et des derniers nominalistes, entre autres Pierre d'Ailly, qui soutiennent que Dieu seul, par sa volonté souveraine, est l'auteur du bien et du mal moral, et qu'il aurait pu, s'il l'avait voulu, faire le contraire de ce qu'il a fait en ordonnant que le mal fût le bien, le bien le mal; en un mot, que le bien et le mal n'ont aucun fondement dans la nature des choses et sont tout simplement ce que Dieu nous a commandé et défendu. La seconde opinion rapportée par Suarès comme une altération ou une négation de la loi naturelle, est celle de Duns Scot et de son école, qui, regardant le Décalogue comme la plus parfaite expression de cette loi et le divisant en deux parties ou en deux tables, les devoirs de l'homme envers Dieu et ceux de l'homme envers son semblable, prétendent que les premiers seuls sont absolus, éternels, immuables, supérieurs à toute abrogation et à toute exception, tandis que les seconds seraient soumis aux mêmes changements que la nature humaine. Enfin, un troisième système, celui de Durand de Saint-Pourçain, enseigne qu'il n'y a d'indispensables que les préceptes négatifs : ne tue pas, ne vole pas, ne rends pas de faux témoignage, etc., parce qu'ils sont d'une nature telle qu'ils ne souffrent pas d'exception, qu'il n'est pas permis un seul instant de les violer ; mais qu'il en est autrement des préceptes positifs, comme de faire l'aumône, d'honorer son père et sa mère, parce que les lois de cet ordre

ne peuvent être accomplies que dans certaines circonstances et sous des conditions déterminées. Si ces conditions manquent, la loi n'existe plus; par conséquent, elle ne peut prétendre au titre d'éternelle et d'universelle. Voici la réponse que fait Suarès à chacune de ces trois classes d'adversaires.

Il dit à Ockam, et l'on peut ajouter à Descartes, à King et à Crusius, qui sont tombés dans la même erreur, qu'il y a un bien et un mal en soi, à savoir ce qui est conforme et ce qui est contraire à notre nature raisonnable et par conséquent à la raison de Dieu. Que, s'il en était autrement, Dieu pourrait agir sans raison, c'est-à-dire d'une manière contraire à sa nature, à ses divins attributs, à ses ineffables perfections; ce qui est impie et absurde à supposer. S'il en était autrement, ou s'il était vrai que Dieu pût renverser l'ordre établi et faire du bien le mal, du mal le bien, il pourrait donc ordonner qu'on le haït lui-même, qu'on le prît en mépris, qu'on lui préférât de viles idoles. Or, il suffit d'énoncer une telle proposition pour en faire justice et pour démontrer, selon la doctrine des grands théologiens, de saint Augustin et de saint Thomas, aussi bien que des plus illustres philosophes de l'antiquité, de Platon, d'Aristote, de Cicéron, que le bien et le mal existent dans la raison même et dans la nature des choses; que la loi qui prescrit l'un et qui défend l'autre n'est pas moins d'accord avec la nature de Dieu qu'avec sa volonté; par conséquent qu'elle ne peut être ni abrogée ni changée.

Il répond à Duns Scot qu'à considérer la raison et la nature de l'homme, les devoirs que nous avons à

remplir envers nos semblables, les devoirs de la seconde table, ainsi qu'on les appelle, sont aussi nécessaires, aussi obligatoires que ceux de la première ou nos devoirs envers Dieu. Sans doute, dès que notre esprit a conçu l'idée de Dieu et s'est convaincu de son existence, il nous est impossible de ne pas l'aimer, de ne pas l'adorer, de ne pas lui rendre un culte. Mais dès que l'homme se connaît lui-même et aperçoit les relations qui existent entre lui et ses semblables, il lui est pareillement impossible de ne par regarder comme des crimes le meurtre, le vol, l'adultère, le faux témoignage ; de ne pas considérer comme un devoir d'être pieux envers ses parents, bienfaisant envers le malheureux, juste envers tous. « Aussi peut-on dire, ajoute Suarès, que tous les articles du Décalogue étaient obligatoires avant Moïse et l'ont été après lui, pour les nations restées étrangères à l'Ancien Testament [1]. » Si au témoignage de la raison on ajoute celui de l'histoire, soit de l'histoire sainte, soit de l'histoire profane, on voit que ces préceptes n'ont jamais été abrogés ni par l'Évangile, ni par aucune loi humaine, mais qu'ils continuent d'être en honneur chez toutes les nations, qu'ils sont la base des lois civiles et de l'ordre social, et s'il y a par hasard quelque peuple qui les rejette, il est pour tous les autres un objet d'étonnement et de réprobation. Suarès va jusqu'à dire que la loi naturelle contient égale-

1. *Si præcepta secundæ tabulæ non essent legis naturæ ante legem per Moysem datam, non obligassent homines ex vi solius rationis naturalis. Unde etiam post datam legem illa præcepta moralia non obligassent gentes pro quibus lex Moysi data non erat. De legib.*, liv. II, ch. xv, § 9.

ment le précepte biblique et évangélique d'aimer notre prochain; car, sans cet amour, la société humaine est incapable de conserver non seulement l'ordre qui lui est nécessaire, mais l'existence même[1].

Enfin, la doctrine de Durand de Saint-Pourçain, qui trouverait encore aujourd'hui un grand nombre de partisans, est renversée par cette simple observation que toute loi est éternelle, qui, dans les mêmes circonstances, ordonne toujours les mêmes actes; qui, dans les mêmes relations, impose toujours les mêmes devoirs. Sans doute les relations de père et de fils sont moins étendues, moins générales que celles d'homme à homme; mais dès qu'elles existent, il en sort des obligations indispensables, absolues, qu'il nous est impossible de supprimer ou d'abroger. Suarès aurait pu donner à son opinion un caractère plus général. Il lui aurait suffi pour cela de reproduire les réflexions que lui a suggérées tout à l'heure, contre Duns Scot, le devoir d'aimer son prochain; devoir universel et positif s'il en fut, source commune et condition absolue de tous les autres, même des devoirs négatifs : car l'amour de nos semblables est le principe et la condition de la justice. Si je ne m'identifie pas avec eux, si je ne me mets pas à leur place, je serai incapable de respecter leur liberté, leur vie et leurs biens. Qu'on examine ensuite ce qui se passe dans la société entière, il sera facile de

1. *Per se autem notum videtur dilectionem proximi maximè pertinere ad legem naturæ, cum sine illa conservar, non possit natura ipsa, non solum in debito ordine et educatione, verum etiam neque in suo esse.* Liv. II, ch. xv, § 10.

se convaincre que, sans des efforts énergiques et persévérants pour secourir la misère, pour éclairer l'ignorance, pour défendre la faiblesse, la violence et le crime, débordant de tous côtés, ne laisseraient plus subsister que le nom de la justice. Si cette idée n'est pas exprimée à sa place, elle est du moins dans la pensée de Suarès. Il proclame hautement, avec saint Thomas[1], que devoirs positifs et devoirs négatifs, obligations envers Dieu et obligations envers les hommes ont à ses yeux la même valeur et sont des articles inséparables de la même loi ; qu'ils sont tous également les ordres de la justice et les commandements de la raison divine ; que la justice de Dieu, que la raison de Dieu ne saurait se diviser et combattre contre elle-même.

C'est le philosophe, c'est le moraliste qui vient de parler. Nous allons entendre à présent le casuiste. Il faut distinguer en Dieu le suprême législateur et le souverain maître et seigneur de toutes choses. Comme législateur, Dieu est la raison, la justice même, et il ne peut rien changer à la loi naturelle, qui en est l'expression. Mais comme seigneur souverain, comme maître absolu de tout ce qui est, de l'homme aussi bien que des autres êtres, et à plus forte raison de ce qui appartient à l'homme, de sa liberté, de ses biens, de sa vie, il peut déléguer une partie de son pouvoir à une de ses créatures et lui permettre de faire ce qu'il ferait lui-même, ou de le faire par ses mains, en réduisant celui qu'il a choisi au rôle d'instrument. C'est ainsi que, malgré la dé-

1. *De legib.*, liv. II, ch. xv, § 18.

fense du meurtre, il a pu commander à Abraham de sacrifier son fils Isaac. Dieu était le maître, le propriétaire de la vie d'Isaac, comme il l'est de toute vie humaine. De même qu'il l'avait donnée, il a pu la prendre et il a pu choisir Abraham pour être l'instrument de cette résolution. Dans ce cas, l'on ne peut pas dire qu'il a changé ou abrogé la loi naturelle, mais qu'il en a supprimé la matière par la suppression de la personne même dont il a commandé la mort [1]. Si Dieu peut supprimer de cette façon les préceptes négatifs, qui sont absolus et s'adressent indistinctement à tous les hommes, il a nécessairement le même pouvoir sur les préceptes positifs, qui ne sont applicables qu'à certaines circonstances et à certaines conditions.

Qu'on ne croie pas que cette doctrine est, dans l'esprit de Suarès, sans application possible à la société humaine et qu'il ne s'agit ici que d'une de ces théories plus ou moins heureuses, mais purement spéculatives, que les théologiens ont imaginées dans tous les temps pour expliquer à la raison les mystères de l'Écriture sainte. Non, en accordant à Dieu le pouvoir de supprimer ou de frapper comme souverain maître ce qu'il recommande de respecter comme législateur, Suarès a pensé à une autre puissance, qui représente selon lui la divinité sur la terre, et à laquelle il reconnaît le droit d'agir de la même manière. Ce que cette puissance ne peut justifier par le droit naturel, elle l'accomplira par une délégation de la toute-puissance divine. En voici un

1. Liv. II. ch. xv. § 20.

exemple : « En principe général, nous dit Suarès [1], la société et, par conséquent, la législation civile, ont un but tout à fait distinct de la société et de la législation religieuses. Celles-ci se proposent le salut des âmes, la béatitude céleste, la sainteté, la vraie foi ; celles-là ne songent qu'aux intérêts communs de tous les membres de l'association, c'est-à-dire au bien de l'État, à son bien politique et temporel, dont la première condition est la justice et par elle la paix et la concorde. La fin qu'elles poursuivent est restée la même qu'avant l'avènement du christianisme : fin tout extérieure, toute temporelle, encore une fois, car la loi civile se soucie peu des mouvements intérieurs de la conscience, sur lesquels d'ailleurs elle ne peut rien et qu'elle est incapable de diriger [2]. Cependant nous voyons que la loi civile, dans certains États chrétiens, punit le blasphème des peines les plus sévères et inflige aux hérétiques le dernier supplice. Cela est-il juste ou injuste? Cela n'est pas juste au point de vue du droit naturel, nous répond Suarès; mais cela est légitime à un point de vue différent. La société civile fait usage dans ce cas du pouvoir qui lui a été délégué par la puissance spirituelle. Les États catholiques, qui font mourir dans les supplices les hérétiques et les incrédules, ne font que répondre à l'appel de l'Église quand elle invoque le bras séculier [3]. Très bien ! Mais

1. Liv. III, ch. XI, § 10.

2. *Potestas civilis non multum curat de internis actibus, imo vix circa illos aliquid potest, valde etiam impotens et inefficax est ad dirigendos illos.* (*Ibid.*, §§ 8 et 9.)

3. *Ibid.*, § 10.

d'où vient à la puissance spirituelle le pouvoir d'intervertir à ce point l'ordre naturel, de fouler ainsi aux pieds la loi naturelle, cette loi que rien ne peut abroger, pour laquelle il n'existe aucune dispense? Évidemment, ce pouvoir vient de Dieu même, qui agit alors non comme législateur, mais comme maître et seigneur de toutes choses, qui, ne pouvant changer la loi, en supprime la matière.

Il semble à peine croyable qu'une telle doctrine ait été soutenue, à une époque aussi éclairée que le commencement du XVIIe siècle, par un esprit aussi grave et aussi élevé que l'écrivain qui nous occupe en ce moment. Mais il faut se rappeler que Suarès n'était de son temps que par la résistance qu'il opposait à l'esprit nouveau. C'était le génie même de la scolastique qui revivait en lui, et qui conduisait seul sa plume et sa pensée. Il faut songer aussi qu'il appartenait à cette société pour laquelle la fin justifie les moyens, et que la fin poursuivie ici, c'est-à-dire la restauration de l'antique autorité du Saint-Siège, devait non seulement excuser, mais sanctifier à ses yeux tous les artifices de raisonnement. Il ne serait pas le seul exemple de l'alliance qui peut s'établir, sous l'empire du fanatisme, entre l'artifice et la bonne foi. Examinons cependant, par respect pour un grand nom, ce que vaut cette distinction entre Dieu considéré comme législateur et Dieu considéré comme le souverain maître du genre humain.

Afin de ne pas confondre la cause de la révélation avec celle de la raison, et l'histoire sainte avec le droit naturel, nous mettons hors de discussion le sacrifice d'Abraham. D'ailleurs personne n'oserait pré-

tendre qu'en ordonnant ce sacrifice, Dieu ait voulu nous enseigner qu'il dépend de sa volonté de changer ou de supprimer l'ordre moral. C'est tout le contraire que nous apprend le récit de la Genèse, puisque le sang innocent n'a pas été versé, et que selon la déclaration expresse de l'historien sacré, Jéhovah a seulement voulu mettre à l'épreuve la foi de son serviteur. Reste donc, abandonné à ses propres forces, le raisonnement de Suarès, dont on ne trouve d'autre exemple que chez les sophistes de l'école de Mégare. « Connaissez-vous cet homme voilé qui est là sous vos yeux ? demandait Eubilide à ses disciples. — Non. — Eh bien! c'est votre père. Donc, vous connaissez et ne connaissez pas, tout à la fois, votre père. » Comment Dieu peut-il à quelque titre que ce soit suspendre ou abolir les mêmes lois qu'il proclame absolues et immuables? Comment peut-il m'ordonner de tuer un innocent, dans le temps même où il me le défend comme le plus grand de tous les crimes? C'est ce qu'aucun effort de dialectique, aucun sophisme au monde ne parviendra à m'expliquer et à me faire accepter. Dieu considéré comme législateur, Dieu envisagé comme le maître de la nature, n'est-ce pas toujours le même Dieu? N'est-ce pas toujours l'exemplaire éternel de la justice, de la sagesse, de la bonté, de l'intelligence et de l'amour? Le même ordre, la même perfection qui préside à ses lois, n'est-elle pas dans ses œuvres ou dans les actes de sa toute-puissance? L'opinion contraire est non seulement absurde, mais souverainement impie ; elle rétablit dans le christianisme, sous un autre nom, le culte de ce *Fatum* païen, qui, supérieur à tous les dieux et à leur

roi lui-même, contraignait les hommes au meurtre, au parricide, à l'inceste, faisait assassiner Laïus par Œdipe, Clytemnestre par Oreste, et poussait d'une main irrésistible le fils innocent dans le lit de sa mère. Ensuite, quelle autorité laissera-t-on à la conscience humaine, en montant pour ainsi dire à l'assaut de la loi morale, en la circonvenant par la ruse, quand on ne peut la faire fléchir par la force, en l'enlaçant dans un réseau de sophismes d'où elle ne peut sortir que défigurée, mutilée et ouverte à toutes les entreprises?

III

Ce que nous connaissons jusqu'ici du livre de Suarès suffit pour nous donner une idée de ses principes et de sa méthode : de ses principes, aussi généreux, aussi élevés qu'on peut les attendre d'un chrétien convaincu et d'un vrai philosophe; de sa méthode dissimulée, tortueuse, sophistique, et qui n'a qu'un seul but : laisser d'avance une porte ouverte à toutes les exceptions possibles. Il nous reste à présent à jeter un rapide coup d'œil sur les conséquences qu'il en a tirées ou sur les applications qu'il en a faites à ces trois branches importantes du droit : le droit des gens, le droit politique et les rapports du pouvoir politique avec le pouvoir religieux. Nous commençons par le droit des gens.

Le droit des gens, au moyen âge, dans le XVIe siècle et au XVIIe, avant l'avènement de Grotius, était encore dans l'enfance. Il se réduisait à quelques

principes généraux, ou se confondait, selon l'exemple donné par les auteurs des Pandectes, avec le droit naturel. Suarès n'est pas beaucoup plus avancé dans cette matière que ses contemporains et ses prédécesseurs. Rendons-lui toutefois cette justice, qu'il semble du moins comprendre l'importance de cette science et lui assigner d'avance la place qu'elle doit tenir un jour. Il veut qu'il y ait un droit des gens distinct du droit naturel, quoique fondé sur les mêmes principes, et dont les prescriptions, loin d'être une convention, comme quelques-uns l'ont prétendu, ou une simple concession autorisée par l'usage, sont aussi impératives, aussi absolues que celles du droit naturel lui-même. Il aperçoit aussi, mais d'une manière moins nette, la différence qui existe entre le droit des gens et le droit international: le premier emprunté directement à la raison et à la nature des choses, c'est-à-dire des relations éternelles des sociétés humaines ; le second appuyé sur des faits positifs, sur des traités, des conventions, des usages actuellement reconnus par les peuples ou un certain nombre d'entre eux, et destinés à servir de règle à leur conduite réciproque. Suarès remarque avec beaucoup de sagacité que ces lois doivent se multiplier de plus en plus, et finir un jour par enserrer en quelque sorte toutes les nations dans une société, dans une nation unique, ou du moins dans une confédération universelle [1].

Mais, en même temps que le philosophe, le jurisconsulte éclairé, le théologien vraiment pénétré de

1. *De Legib.*, liv. II, ch. XIX, § 9.

l'esprit de l'Évangile nous tient ce noble langage, voici encore une fois le casuiste qui nous enseigne tout l'opposé, qui se fait l'apologiste des faits contre le droit, de la guerre contre la paix, de la servitude contre la liberté. La guerre est un droit en cas de légitime défense; c'est un principe incontestable, qu'il nous est impossible de ne pas accorder à Suarès. Mais comment la guerre peut-elle justifier l'esclavage, que Suarès a déjà défendu précédemment au nom de la loi civile, comme une restriction utile apportée à une concession? L'esclavage, nous dit-il, est une sorte de pénalité prononcée par les lois de tous les peuples contre celui qui prend les armes pour faire une guerre injuste, et à ce titre il mérite le respect autant qu'aucune autre loi pénale d'origine purement humaine. *Determinatio illius juris est quasi lex quædam pœnalis usu hominum introducta contra gerentes injustum bellum..... Hæc autem lex sic intellecta obligat reum ad pœnam eadem propositione quâ aliæ leges pœnales civiles* [1]. Il est heureux qu'on ne puisse pas soutenir une seule proposition contraire à la morale et à la justice, sans faire violence en même temps à toutes les règles de la logique. En supposant même une guerre injuste, une agression imméritée de la part du vaincu, depuis quand y a-t-il un droit contre le droit? Pourquoi le crime d'une agression injuste est-il puni par cet autre crime qui consiste à réduire un homme à l'état de chose? Pourquoi le sujet est-il frappé quand le souverain qui a commandé

1. *De Legib.*, liv. II, ch. XVIII, § 9.

le crime reste impuni et rentre tranquillement dans ses États ? Pourquoi les enfants sont-ils punis pour la faute de leur père, s'il est vrai que le père a commis une faute ? Mais ce n'est pas tout. Est-il donc vrai que le droit soit toujours vainqueur et que l'injustice soit toujours vaincue ? Le contraire n'arrive-t-il pas aussi souvent, et même plus souvent parce que c'est la violence qui attaque presque toujours et qui triomphe des gens paisibles et désarmés ? L'esclavage est donc le châtiment de la faiblesse et la liberté la récompense de la force et de la violence, du crime triomphant ! Belle doctrine pour un philosophe religieux, pour un prêtre, pour un théologien ! Voilà cependant où conduit le sophisme, et, disons-le en même temps pour nous consoler de ces tristes maximes, telle est la force de la raison et de la loi naturelle, qu'une fois qu'on leur a livré passage, elles restent maîtresses de la place.

La politique de Suarès ou l'application qu'il fait du droit naturel à la politique n'est pas moins faite pour nous étonner que sa théorie du droit des gens. Autant il se montre ici dur, impitoyable, plein de mépris pour la faiblesse et de respect pour la force, autant là il met d'ardeur dans les sentiments contraires. Il défend les petits contre les grands, les peuples contre les rois, la liberté contre l'arbitraire, et se laisse entraîner même bien au delà de la liberté, en enseignant la dangereuse doctrine du tyrannicide, en armant le bras des assassins même contre un souverain légitime, quand il abuse de son pouvoir.

La société, selon Suarès, étant l'état naturel de l'homme, l'état hors duquel il ne peut vivre, hors duquel il n'a pas de famille, pas de communication avec ses semblables, pas de moyens d'éducation, ni même de conservation matérielle, la société est par cela même une institution légitime et divine. Mais comme il n'y a pas de société sans lois, ni de lois sans un pouvoir qui les proclame et qui les fait respecter, en un mot, sans une autorité souveraine, de quelque nom qu'on l'appelle et sous quelque forme qu'elle soit exercée, il en résulte que la souveraineté dans l'ordre civil, ou, comme l'appellent les théologiens, pour la distinguer d'un autre pouvoir, que l'autorité temporelle repose sur les mêmes bases que la société elle-même. Elle est légitime, elle est divine en principe général. Mais à quel titre est-elle digne de cette dernière qualification? Est-ce dans le sens particulier, surnaturel, des défenseurs de l'empire au moyen âge, ou de certaines royautés modernes, qu'on nomme exclusivement des royautés légitimes et de droit divin? Non, répond Suarès. L'autorité temporelle est d'origine divine uniquement parce qu'elle est naturelle, c'est-à-dire indispensable à la société civile, et la même qualité lui appartenant sous une forme aussi bien que sur une autre, saint Paul a eu raison de dire : « Tout pouvoir vient de Dieu. » Mais ce serait une grande erreur de croire que l'apôtre a voulu parler d'une délégation expresse, mystérieuse, incompréhensible à la raison humaine et supérieure à tous les droits [1].

1. Liv. III. ch. II et III.

Sans doute, il y a eu des princes qui ont reçu leur mission de cette façon extraordinaire ; mais c'est l'Écriture sainte, c'est-à-dire la voix même de Dieu, qui nous ordonne de leur attribuer ce caractère. Hors de l'Écriture sainte, nous n'en connaissons pas d'autres, et il ne faudrait rien qu'un miracle authentique pour nous laisser voir dans un prince temporel un mandataire exprès de la volonté divine, comme l'ont été Saül et David.

Ce principe, qu'on rencontre déjà dans saint Thomas et que nous retrouverons dans Mariana, appartient à toute l'école ultramontaine ; tandis que l'école gallicane a toujours soutenu le droit divin des princes temporels. Ne nous hâtons pas d'en conclure que la première soit plus libérale que la seconde. Celle-ci voudrait concilier la souveraineté dans l'ordre temporel avec la puissance spirituelle, ou, pour parler plus exactement, l'autorité des rois avec celle du pape : celle-là, en prenant pour prétexte les droits du peuple, mais sans se soucier de lui, ne songe qu'à abaisser les rois. Nous allons nous en convaincre par l'exemple de Suarès.

Après avoir énoncé et défendu le principe, il en tire immédiatement les conséquences. Si le pouvoir temporel n'est qu'une condition, et une condition naturelle de la société, évidemment il doit être subordonné à ses intérêts et même à sa volonté. De même que la société est fondée sur la nature, il se fonde, lui, sur un acte, sur une délégation de la société, et non de la société en général, de la société abstraite, mais de telle société, de telle nation, de tel peuple en particulier. En d'autres termes, la

souveraineté est primitivement dans le peuple, et il n'y a que le peuple qui puisse la donner, la déléguer immédiatement, quoique, d'une manière médiate, elle dérive de Dieu. De même que la société la peut déléguer à temps ou à perpétuité, à plusieurs ou à un seul, elle peut aussi la garder pour elle-même, afin de l'exercer d'une manière collective. Quelque parti qu'elle prenne, elle est dans son droit; le pouvoir qu'elle exerce ou qu'elle laisse exercer en son nom est également légitime, et les lois qui en émanent, c'est-à-dire les lois civiles, sont obligatoires pour tous les membres de l'association. « La puissance civile, nous dit Suarès dans son langage hérissé des termes de la scolastique, la puissance civile, considérée absolument, est de droit naturel; mais la détermination de la mesure et de la forme de cette puissance est abandonnée à l'arbitre des hommes [1]. » Cependant, il y a une forme de gouvernement qui mérite à ses yeux la préférence sur toutes les autres, non parce qu'elle est plus légitime, mais parce qu'elle est plus utile à l'intérêt des peuples, c'est-à-dire plus efficace pour la conservation et le bon ordre des sociétés. Cette forme de gouvernement, c'est la monarchie. Mais le monarque ne doit pas oublier qu'il est le délégué, le mandataire du peuple, et non le représentant de Dieu. Par conséquent, tous ses actes doivent avoir pour but de mettre son autorité d'accord avec l'opinion du peuple; c'est à cette condition seule qu'elle sera

1. *Licet hæc potestas absolute sit de jure naturæ, determinatio ejus ad certum modum potestatis et regiminis est ex arbitrio humano.* (Liv. III, ch. IV, § 1.)

juste, puisque le consentement commun est la source même de son pouvoir. Qu'on ne parle pas de droits héréditaires ; l'hérédité du trône dans une monarchie n'est que la persistance du consentement commun au profit d'une dynastie, ou la translation du mandat du peuple d'un prince à ses descendants. Toute dynastie suppose un premier prince, qui a reçu son autorité de la nation, à moins qu'il ne l'ait usurpée, et que les prétendus droits qu'il a transmis à ses descendants ne soient frappés de nullité à leur origine. Qu'on ne parle pas non plus, dans l'ordre politique, des droits de la guerre. Cet homme qui fonde sa puissance sur la force des armes est déjà revêtu de l'autorité souveraine, et la tient d'une autre source [1].

Dans le mouvement de générosité auquel il cède en ce moment, ce n'est pas assez pour Suarès que le prince, se souvenant de son origine, et sachant où est le fondement de son pouvoir, mette son gouvernement d'accord avec les intérêts et l'opinion du pays, il demande encore en faveur de la liberté des garanties positives, c'est-à-dire des institutions, une intervention légale des différentes classes de la société dans la conduite de l'État [2]. Il veut, au moins, qu'aucune loi ne soit promulguée qui n'ait été d'abord acceptée par le peuple et revêtue de sa sanction [3].

Mais voici d'autres propositions d'un caractère plus hardi. Le peuple, qui crée les rois et qui fonde les

1. Liv. III, ch. IV, § 6.
2. *Ibid.*, ch. IV, § 1.
3. *Ibid.*, ch. IX, § 4.

dynasties, peut-il aussi les détrôner? Conserve-t-il sur les souverains qu'il s'est donnés quelque chose de sa souveraineté première? Lui reste-t-il, quand ils ont forfait à leur mandat ou lorsqu'ils l'ont usurpé, le droit de les juger et de les punir, même par le dernier supplice? Sur cette question délicate, Suarès a deux doctrines différentes, bien qu'elles soient toutes deux l'application du même principe. Dans le troisième livre du *Traité des lois*[1], il s'en tient strictement à l'opinion de saint Thomas. Contre un roi légitime qui ordonne des choses injustes, qui proclame des lois iniques, on n'a pas d'autre recours que la désobéissance par la résistance passive, parce qu'une loi inique n'est pas une loi. Contre un usurpateur, contre un tyran, dans le sens antique du mot, le droit de la nation va plus loin. Un tel prince, par justice et par force, est traité en ennemi public. Encore la soumission vaut-elle mieux que la révolte, quand l'oppression dont on souffre n'est pas trop insupportable; car l'insurrection elle-même est souvent un mal mille fois pire que la tyrannie. Mais dans sa *Defense de la foi catholique*[2], ayant à lutter contre une royauté qui s'attribue tous les pouvoirs, Suarès va beaucoup plus loin. Là, il soutient qu'un tyran ou un usurpateur, quelle que soit sa conduite, peut être tué par le premier venu, citoyen de l'État, s'il n'y a pas un autre moyen de se soustraire à son pouvoir. *Hunc tyrannum quoad titulum interfici posse a quâcumque privatâ personâ, quæ sit membrum reipublicæ quæ tyran-*

1. Ch. x. §§ 7 et 8.
2. Liv. VI, ch. iv. §§ 5, 6, 7.

nidem patitur, si aliter non possit rempublicam ab illa tyrannide liberare. Quand il s'agit d'un roi légitime, qui abuse de son pouvoir, il y a deux cas à distinguer : Ou ce prince, en violant les lois et les règles de la justice, ne menace que notre propre vie ou la vie d'un père, d'une mère, d'un fils, d'une fille, ou bien il est devenu un danger pour l'État tout entier, pour sa liberté, son repos, son existence même. Dans l'un et l'autre cas, il peut tomber légitimement sous le fer d'un assassin ; il est permis au dernier des citoyens de lui donner le coup mortel. Mais lorsqu'on n a pas d'autre but que de se défendre soi-même ou quelqu'un des siens, on peut faire l'abandon de ce droit en considération de la paix publique, et celui qui agit ainsi n'y est tenu par aucun devoir, il cède uniquement à la voix de la charité : *Hæc obligatio ad ordinem charitatis spectat.* Si c'est, au contraire, la patrie en danger qui a besoin de notre secours, alors le meurtre est légitime, même le meurtre privé, quand il est le seul moyen de délivrance. Chacun peut prendre les armes pour venger la cause commune et verser *le sang du roi devenu* un ennemi public. *Et tunc certe licebit principi resistere etiam occidendo illum, si aliter fieri non possit defensio*[1].

Il ne peut rester aucun doute sur la nature et sur la portée de cette théorie. C'est l'apologie de l'assassinat politique. C'est la souveraineté, non du peuple, ni même de l'individu, mais du poignard. C'est l'État mis à la merci du premier fanatique, tantôt un Ravaillac ou un Jacques Clément, tantôt un Lou-

1. Liv. III. ch. III. § 8. et surtout liv. IV. ch. VIII.

vel ou un Cadoudal, qui viendra substituer les ténèbres de son esprit ou les emportements de son cœur au jugement de toute une nation. Il n'y a pas de gouvernement, si juste et si bienfaisant qu'il soit, contre lequel on ne puisse tourner cette arme criminelle. Qu'est-ce donc qui a poussé Suarès à la brandir sur la tête des souverains? Je ne puis croire que ce soit l'amour de la liberté, à laquelle d'ailleurs elle n'est pas moins mortelle qu'au pouvoir absolu. Suarès ne peut attacher tant de prix à la liberté politique, lui qui fait si bon marché de la liberté naturelle, lui, le partisan de l'esclavage au nom de l'intérêt et au nom de la force. Pourquoi donc si, dans la vie privée, un homme peut être légitimement réduit au rang d'une chose, n'en serait-il pas de même dans la vie publique? En fait, les premiers rois n'ont-ils pas été pour la plupart des conquérants? Et si la force des armes nous donne un droit sur la liberté de nos semblables, pourquoi chercher une autre origine à l'autorité civile, et par suite, pourquoi la restreindre? Suarès n'est pas tombé dans cette contradiction. Il se soucie peu de la liberté et des intérêts du peuple; mais, comme j'en ai déjà fait la remarque, il veut abaisser les rois devant une autre puissance. Il ne peut rester sur cette intention la moindre incertitude quand on lit le parallèle qu'établit Suarès entre la puissance pontificale et le pouvoir royal : l'une, d'institution véritablement divine, l'autre, purement humaine; l'une universelle, l'autre très restreinte; l'une immuable, l'autre variable dans sa forme et dans sa mesure; l'une infaillible et irresponsable, l'autre soumise au

jugement et aux châtiments, non des peuples, mais des simples particuliers.

Le but politique de Suarès nous apparaît encore plus clairement dans la manière dont il traite la question délicate des rapports mutuels des deux autorités.

Le temps était passé sans retour où Grégoire VII pouvait réclamer, au nom des apôtres, une juridiction absolue sur les rois et faire attendre à sa porte un empereur d'Allemagne, les pieds dans la neige, dans l'attitude de la prière et de la contrition. Le temps était passé où saint Thomas d'Aquin comparant le pouvoir temporel au corps, le pouvoir spirituel à l'âme, demandait que le premier fût subordonné au second, comme la matière l'est à l'esprit. Nous sommes arrivés au commencement du XVIIe siècle, et la société moderne est fondée, les peuples et les rois sont maîtres chez eux, et plusieurs se sont affranchis même au point de vue religieux. Il faut donc changer de langage, mais seulement de langage et non de prétentions. Ne pouvant plus l'attaquer de front, il faut tourner l'ennemi et le surprendre par derrière. Voici donc la stratégie mise en pratique par Suarès.

Loin de vouloir diminuer le pouvoir temporel, il a l'air de le défendre et de se porter à son secours. Après avoir prêté à Luther et aux autres chefs de la réforme cette opinion de quelques obscurs sectaires, que la grâce a affranchi les chrétiens de toute obéissance envers l'autorité temporelle, il se donne le facile mérite de les réfuter, et de montrer que, sans l'autorité temporelle, il n'y a pas de so-

ciété possible[1]. Il ne s'en tient pas là et attaque jusqu'aux canonistes catholiques qui veulent que le pape soit armé des deux glaives, et que les rois lui soient soumis même dans l'ordre temporel. Enfin, il soutient les droits des princes, même quand les princes sont des infidèles, parce que leur autorité, fondée uniquement sur la nature, a existé avant le christianisme, et ne peut pas avoir été abrogée par l'Évangile[2].

Mais si le pape ne peut exercer sur les princes aucun pouvoir temporel, *direct et immédiat*, comment lui refuser un pouvoir indirect? Père commun de tous les peuples chrétiens, pasteur du troupeau de Jésus-Christ, ne faut-il pas qu'il puisse corriger et même abroger des lois civiles qui pourraient être susceptibles d'incliner les âmes à leur perte? *Hæc autem potestas indirecta, licet sufficiat ad corrigendas interdum vel abrogandas leges, quando vergere possunt in perniciem animarum, non tamen proprie ad ferendas leges civiles, præsertim mere positivas et formaliter loquendo*[3].

Si le pape ne peut dispenser un peuple catholique de ses devoirs envers un prince infidèle ou incrédule, il a le droit et il est de son devoir de veiller à ce que ce prince ne commande rien qui soit contraire à la foi et aux bonnes mœurs. Il a le droit et il est de son devoir de faire la guerre à ce prince, et de le précipiter du trône par la force des armes, quand il veut détourner ses sujets de leurs devoirs envers l'Église. Quant aux princes apostats et devenus hé-

1. Liv. III. ch. v.
2. Liv. III. ch. x. §§ 2 et 3.
3. Liv. III. ch. vi. § 6.

rétiques, l'Église a sur eux un pouvoir direct. Elle peut leur infliger la peine de l'hérésie, en les privant à temps, ou pour toujours, de leur autorité, en les excluant du trône eux et leurs descendants, jusqu'à ce qu'ils soient rentrés en grâce avec l'Église, et que la sentence d'excommunication ait été révoquée.

Qu'on ajoute à cela les immunités de l'Église, telles que Suarès les demande, et qui font du clergé un État dans l'État, qui le rendent indépendant des tribunaux ordinaires et des lois civiles, même en matière civile et criminelle, qui l'affranchissent de l'impôt et lui permettent, à l'abri des lois auxquelles il est dispensé d'obéir , d'accroître indéfiniment sa puissance en accroissant ses richesses[1]; qu'on ajoute à cela le prétendu privilège accordé au pouvoir temporel de frapper des peines les plus sévères, même du dernier supplice, toute infraction aux lois du pouvoir spirituel ; alors, on comprendra que les concessions faites par Suarès à la puissance des rois ne diminuent pas celle du pape, et la laissent ce qu'elle était dans les jours les plus ténébreux du moyen âge. Sous prétexte d'examiner si elles sont contraires ou non aux prescriptions de l'Église, le Souverain-Pontife aura une autorité absolue sur les législations de tous les pays; il sera le souverain législateur. Sous prétexte qu'un prince est plus ou moins infidèle à la foi, il pourra le déposer et le détrôner; il sera le roi des rois. Enfin, sous prétexte de privilège, il pourra réclamer les mesures les plus sanglantes contre tout homme qui ne croit pas aux dogmes et

1. Liv. III, ch. XXXIV.

ne pratique pas les prescriptions de l'Église : il sera le maître de toutes les consciences.

Il y aurait eu quelque hardiesse et quelque grandeur à défendre ces prétentions à ciel découvert, dans un temps où il n'était plus permis de les avouer; mais les dissimuler, comme fait Suarès, et les introduire par des voies souterraines, c'est avouer leur défaite et les abandonner à jamais. Au contraire, les principes de justice et de droit qu'il a proclamés demeurent dans toute leur force, et les esprits clairvoyants, la raison des peuples et l'intérêt des rois n'ont plus qu'à en tirer les conséquences. Suarès, tout en se proposant un autre but, a donc contribué aux progrès du droit naturel, en même temps qu'il a achevé de ruiner les prétentions de l'intolérance et du despotisme. Sachons-lui-en gré, bien qu'il ait voulu tout le contraire. Sa vie laborieuse et désintéressée, ses vastes et minutieuses recherches, ses sophismes même ont servi après tout la vérité et la science.

II

MARIANA

Qu'on me permette, avant d'entrer en matière, de citer quelques passages extraits d'un vieux livre[1] qui, dans l'intérêt de l'histoire plutôt que de la morale, n'est pas assez connu :

« Les hommes, dans l'origine, étaient des sauvages qui erraient à l'aventure comme des bêtes fauves, entièrement dominés, dans les premiers temps, par le souci de trouver leur nourriture, ensuite par le désir de se reproduire et d'élever leurs petits.

» Dans cette triste condition, ils étaient obligés de lutter, non seulement contre le besoin, les injures du ciel et les attaques des bêtes féroces, mais contre leurs propres fureurs et les agressions dont ils

1. *De rege et regis institutione.*

étaient l'objet les uns de la part des autres, tantôt vaincus et tantôt vainqueurs, tremblants ou inspirant la terreur. »

De qui sont ces propositions? De quelque philosophe du siècle dernier ou de quelque utopiste de celui-ci? De Jean-Jacques Rousseau, par exemple, qui unissait avec le principe du communisme l'apologie de la vie sauvage, considérée comme le but naturel de l'homme? De Hobbes, qui fait de l'homme l'ennemi naturel de son semblable, et de la société une nécessité malheureuse, un remède héroïque contre les violences et les misères de la vie sauvage? De Mably ou de Morelli, ou de quelque autre rêveur de cette école, arrivant par la vie sauvage à la communauté des biens, et par la communauté à l'égalité démagogique? Est-ce Fourier qui a dit le premier qu'en dédommagement de ce qu'ils ont perdu par le partage de la terre et par la création de la propriété individuelle, les pauvres doivent être nourris aux frais du trésor public? Non, toutes ces maximes ont été soutenues à la fin du XVIe siècle par un moine, par un jésuite espagnol, sujet de Philippe II. Elles appartiennent à Mariana et au fameux livre *De Rege et regis Institutione*. En effet, quoique ce soit dans le monde son plus grand titre à une célébrité malheureuse, Mariana n'a pas seulement enseigné le régicide, il y a joint toute une théorie, tout un système sur l'origine et les fondements de la société, dont le régicide n'est qu'un détail, dont le régicide n'est qu'une conséquence et une application. Je dirai plus, Mariana n'est pas le premier qui ait soutenu cette funeste doctrine; elle lui est commune, non seulement avec

Suarès, mais avec plusieurs autres membres de son ordre, avec les plus célèbres prédicateurs de la Ligue et un assez grand nombre de publicistes et de théologiens protestants du XVIe siècle.

I

Bien des années avant Mariana et Suarès, François Tolet, jésuite et espagnol comme eux, né à Cordoue en 1532, nommé cardinal en 1583 et mort deux ans après, a reproduit pour son propre compte, dans sa Somme des cas de conscience (*Summa casuum conscientiæ*), la doctrine de saint Thomas, qui permet de tuer un usurpateur, mais non un roi légitime, qui livre le premier au poignard de chaque citoyen et soumet le second, lorsqu'il abuse de son pouvoir, à un jugement public[1]. Telle est aussi l'opinion d'Emmanuel Sa, si fréquemment cité dans les *Provinciales*, et du fameux Molina. Jean Boucher, le fougueux prédicateur de la Ligue et l'auteur anonyme du livre *De justa reipublicæ christianæ in reges impios Auctoritate*, sont allés plus loin : ils appelaient à la fois les vengeances du peuple et les foudres du Vatican, même contre un roi légitime, quand il manque aux devoirs du trône et de la religion. Jacques Clément, après l'assassinat de Henri III, fut proclamé dans toutes les chaires « le bienheureux enfant de Dominique, le saint martyr de Jésus-Christ ». Si l'on veut savoir avec quelle violence ces idées furent propagées et

1. In-8°. Lyon, 1630, liv. V, ch. VI, p. 653.

acceptées dans la foule encore ivre du sang de la Saint-Barthélemy, qu'on lise le livre de Charles Labitte : *De la Démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, ce précieux souvenir d'un jeune écrivain enlevé trop tôt aux lettres sérieuses et à l'enseignement du Collège de France[1].

Si nous nous tournons maintenant du côté de la Réforme, nous n'y trouverons guère plus de modération. Il faut sans doute en excepter les pères du protestantisme, qui, ayant fondé leur doctrine avec le secours des princes, avaient besoin de les ménager. Si Luther appelle Henri VIII « le plus grossier de tous les pourceaux », c'est au théologien qu'il s'adresse, non au roi. Puis il n'est pas obligé d'être plus poli qu'on ne l'a été envers lui, dans un siècle où la politesse était plus rare que l'esprit et la science. Henri VIII, attaquant sa *Captivité de Babylone*, l'avait qualifié lui-même de loup infernal, de membre du diable, d'âme puante et maudite. Toutes les préférences et même les faiblesses du moine de Wittenberg sont pour les têtes couronnées. Il est l'adversaire déclaré de Münzer, de Jean Mathias, de Jean de Leyde et de tous les révoltés. Il blâme la guerre des paysans avec une énergie sauvage, demandant qu'on les tue, qu'on les assomme, qu'on les traite comme des chiens enragés. Il écrit aux insurgés de Danemarck : « Ne combattez jamais contre votre maître, fût-il un tyran, et sachez que ceux qui l'osent attaquer trouveront leur juge. » Calvin, dans son *Institution chrétienne*, et avant d'être devenu lui-même le

1. In-8°. Paris, 1841. (Voir surtout la page 80.)

chef d'une république organisée sur le plan de la théocratie des Hébreux, Calvin s'adressant à François Ier et espérant encore le gagner à sa cause, se montre peut-être plus favorable encore, non seulement au principe, mais aux excès de la monarchie. Commençant par soutenir « que la liberté spirituelle peut très bien coexister avec la servitude civile », et se mettant en règle à la fois avec la liberté d'examen et les puissances politiques, il déclare que tous les chefs d'empire, de quelque nature et de quelque forme que soit leur pouvoir, sont les représentants de Dieu sur la terre et ses mandataires investis d'un droit surnaturel. « Il n'advient point, dit-il, par la perversité des hommes que les rois et autres supérieurs obtiennent leur puissance sur la terre; mais cela vient de la Providence et saincte ordonnance de Dieu, auquel il plaît de conduire en cette sorte le gouvernement des hommes. — Combien qu'il y ait diverses formes et espèces de supérieurs toutefois il ne diffère rien en ce point que nous ne les devions recevoir tous pour ministres ordonnés de Dieu. Car Paul a compris toutes lesdites espèces quand il a dit qu'il n'y a nulle puissance que de Dieu. »

A la bonne heure! C'est le moyen de ne se brouiller avec personne. Mais il faut être particulièrement agréable à François Ier. Aussi, Calvin se fait-il une loi de mettre le gouvernement monarchique au-dessus de tous les autres. « La puissance la moins plaisante aux hommes est, dit-il, recommandée singulièrement par-dessus toutes les autres, c'est à savoir la seigneurie et domination d'un seul homme..... L'Écriture affirme nommément que cela se fait par

la Providence de la sapience divine que les rois règnent, et, en spécial, commande d'honorer les rois. » Il va jusqu'à dire « qu'en un homme pervers et indigne de tout honneur, lequel obtient la supériorité publique, réside néanmoins la même dignité, laquelle Notre Seigneur, par sa parole, a donnée aux ministres de la justice ; et que les sujets, quant à ce qui appartient à l'obéissance due à sa supériorité, lui doivent porter aussi grande révérence qu'ils feraient à un bon roi s'ils en avaient un. » Ce sont les maximes enseignées dans la *Politique tirée de l'Écriture sainte*. Bossuet ne se doutait pas qu'il eût un tel devancier.

Mais Luther et Calvin s'épuisent en vains efforts. Liberté d'examen et obéissance absolue sont deux propositions contradictoires ; si vous adoptez l'une, il vous est impossible d'accepter l'autre, et il est clair que c'est la liberté d'examen qui était d'abord nécessaire aux écoles de la Réforme pour fonder la nouvelle Église. Calvin lui-même renverse tout son échafaudage politique et flétrit d'avance sa propre conduite lorsqu'il déclare qu'il y a une exception ou plutôt une règle à l'obéissance : c'est qu'elle ne nous détourne pas de ce que nous devons à Dieu : « que le Seigneur est roi des rois, lequel incontinent qu'il ouvre sa sacrée bouche, doit être sur tous, pour tous et devant tous écouté. » Or, d'après le principe protestant, ce n'est pas une autorité particulière, c'est tout le monde qui est appelé à juger si véritablement le Seigneur a parlé. Par conséquent, l'autorité de tous et de chacun, l'autorité du peuple est supérieure à celle des rois.

Les disciples de Luther et de Calvin ne s'y sont

point trompés. Poussés à la fois par la force de leur principe et par les changements introduits dans leur position; persécutés par les princes après que leurs aînés en avaient été les protégés, ils ne songent qu'à affaiblir et à nier leur autorité. Peu s'en faut qu'ils n'élèvent la souveraineté du peuple à la hauteur d'un dogme religieux, et ce dogme une fois établi, ils en tirent, la plupart, comme conséquence extrême la doctrine du régicide. Le premier qui se présente est l'auteur du *Petit traité du pouvoir politique*, Jean Poynet, évêque de Winchester, sous le règne d'Édouard VI. « Rois, princes et gouverneurs tiennent, dit-il, leur autorité du peuple. Or, y a-t-il un homme assez peu raisonnable pour prétendre que ceux qui ont délégué certaines fonctions comme un dépôt ne peuvent pas, lorsqu'il existe de justes motifs, par exemple en cas d'abus, retirer ce qu'ils ont donné? » Parmi les questions qu'il traite, se rencontre celle-ci : Est-il légitimement permis de déposer un mauvais prince et de tuer un tyran? Et cette question, dans les deux parties dont elle se compose, est résolue affirmativement. Après l'évêque de Winchester, vient l'Écossais George Buchanan, qui, dans son livre *De Jure regni apud Scotos*, se pose à peu près les mêmes questions et arrive à des solutions exactement semblables. Mais Buchanan, écrivain élégant, poète, historien, déjà célèbre par ses ouvrages et les agitations de sa vie, produit un effet bien plus profond que son devancier. Les doctrines révolutionnaires, les idées régicides dont il se fait l'apôtre, sont produites sous la forme d'un dialogue où la hardiesse de la pensée est parfaitement d'accord avec la vigueur du style.

C'est à la fois un pamphlet et un catéchisme. Aussi, son livre eut-il en France un immense retentissement. « Un tyran, dit-il, est l'ennemi du peuple. La guerre faite à un tyran est la plus juste des guerres. On a le droit de le déposer, de l'exiler, de le mettre à mort. » Je ne parlerai pas de François Hotman, qui s'est borné à soutenir, sous une forme historique, la souveraineté du peuple, en nous représentant les Francs, nos pères, comme le plus parfait de tous les peuples et celui qui a le mieux pratiqué la liberté. Mais Hubert Languet, dans un ouvrage bien plus hardi, *Vindiciæ contra tyrannos*, soutient avec Poynet et Buchanan que le roi tient son pouvoir du peuple et ne peut l'exercer qu'avec le concours de ses représentants, qu'il peut être déposé en cas de forfaiture et mis à mort par un jugement régulier des mandataires de la nation. Ce sont toutes les idées qui ont été mises en pratique par la Convention nationale de 1792. Qu'on cesse donc désormais d'imputer ces excès à la faiblesse de la raison humaine et à la philosophie du XVIIIe siècle. Ils ont été prêchés par des théologiens au nom de la religion, au nom de la Réforme aussi bien que de l'Église catholique, bien avant qu'ils se fussent produits dans les livres de Mably et de Jean-Jacques, et dans la minorité politique qui opprimait la France en 1793.

Ce qu'il y a de certain, quand on considère tous ces faits, c'est que Mariana n'a été que l'écho des idées de son temps ; de ces idées qui sont elles-mêmes le triste fruit du fanatisme et de l'intolérance. Pourquoi donc sa mémoire en est-elle chargée plus qu'aucune autre? Pourquoi lui en fait-on un crime plus qu'à

ses devanciers? D'abord parce qu'il est venu, comme je l'ai déjà dit, dans un mauvais moment, entre l'assassinat de Henri III et celui de Henri IV, entre Jacques Clément et Ravaillac, dans un temps où les esprits, encore agités au fond, commençaient à peine à se pacifier à la surface et n'attendaient qu'une étincelle pour reprendre feu; dans un temps où l'ordre, à peine rétabli par le courage et par la sagesse d'un homme supérieur, était encore repoussé par les instincts violents de la multitude, comme une œuvre de ruse et de politique, et pouvait être renversé d'un souffle. Mais le phénomène historique dont nous cherchons à nous rendre compte trouve encore une autre explication dans le caractère même de Mariana, tel qu'il se réfléchit dans son livre. On pardonne jusqu'à un certain point une doctrine violente et extrême à des âmes violemment éprouvées, comme le furent ces réformés qui ont assisté aux horreurs de la Saint-Barthélemy, un Buchanan, un Hubert Languet, ou à des esprits tenaces qui, longtemps nourris d'une idée, ne peuvent plus s'en détacher et finissent par s'identifier avec elle. Tel est Suarès, tout rempli, tout pénétré des œuvres de saint Thomas, des prétentions ultramontaines du moyen âge, et qui les reproduit sous leur propre forme, dans la langue et avec les raisonnements de la scolastique. Mais Mariana ne se trouve ni dans l'un ni dans l'autre cas. Excepté quelques mois pendant lesquels il était plutôt menacé que persécuté, et où sa liberté seule a subi quelques légères atteintes, sa longue et studieuse vie s'est passée à l'abri des orages; son âme, naturellement douce et sereine, n'a été aigrie par aucun abus de pouvoir, par aucune rivalité

d'ambition, par aucune blessure d'amour propre ; les sombres passions du fanatisme lui semblent étrangères, et son intelligence, placée comme son âme dans des régions toujours calmes, est beaucoup plus familiarisée avec les écrivains profanes, anciens ou modernes, qu'avec les auteurs scolastiques et les Pères de l'Église. L'érudition pure, soit l'archéologie, soit l'histoire, a plus d'attrait pour lui que la théologie, la politique et la morale. Encore n'est-elle pas maîtresse de sa pensée à ce point qu'elle l'empêche de sacrifier aux grâces du bel esprit et de courir après les effets du style, après toutes les pompes qui distinguent l'écrivain cicéronien de la renaissance. Aussi quand on le voit, dans son traité *De Rege et Institutione regis*, enseigner froidement, d'un ton presque enjoué, en périodes cadencées, les plus abominables maximes, il est impossible de se défendre d'un mouvement d'indignation, que Suarès, malgré sa logique tortueuse, n'inspire jamais, parce qu'il paraît sincère, parce qu'il parle avec dignité, parce qu'on aperçoit clairement le but qu'il se propose. Mais on jugera mieux du caractère de Mariana quand nous aurons, en quelques traits, esquissé sa vie, comme nous avons fait pour son illustre devancier.

II

Jean Mariana, ou plutôt de Mariana, comme ne manque jamais de l'appeler son traducteur et son confrère, le P. Charenton, naquit en 1537, à Talavera, dans la Nouvelle Castille. Entré chez les jésuites à l'âge de

dix-sept ans, il ne tarda pas à s'y faire remarquer par son goût pour l'étude et ses rares facultés. Mais l'absence de toute vocation et même de toute préférence, en lui permettant de se signaler par la variété de ses connaissances, lui interdit à jamais l'originalité et la profondeur. La langue d'Homère et celle des prophètes, la poésie et l'histoire, l'archéologie et la théologie, tout lui était bon, tout excitait, tout satisfaisait au même degré sa soif de savoir. C'est pour cela même peut-être que ses supérieurs le destinèrent à l'enseignement de la théologie; car il n'était pas à craindre qu'un esprit de cette trempe se laissât jamais entraîner dans la carrière des innovations. Ce qui est certain, c'est que Mariana, à peine âgé de vingt-cinq ans, fut envoyé à Rome comme professeur de théologie scolastique et d'Écriture sainte. Quatre ans plus tard, il quittait la capitale de la chrétienté pour aller remplir les mêmes fonctions en Sicile, où les jésuites venaient récemment de fonder une maison. On pensait que son talent pourrait assurer le succès de l'établissement naissant. Il ne passa que deux ans dans cette nouvelle résidence, puis il arriva à Paris, toujours revêtu de la même tâche et précédé d'une réputation qui attira sur lui, dès son arrivée, l'attention publique. Je suis cependant obligé de faire remarquer qu'il n'existe aucune trace dans l'histoire de l'Université de Paris, à la fin du XVIe siècle, d'un succès pareil à celui que lui attribue son biographe. Rien ne prouve « qu'à toutes ses explications, comme l'assure le P. Charenton, on voyait un concours extraordinaire des savants qui se trouvaient dans cette grande ville, et

qui étaient surpris de la facilité, de la clarté et de la précision avec laquelle le jeune professeur développait ce qu'il y avait de plus difficile, de plus subtil et de plus profond dans saint Thomas. » Je crains bien que l'auteur de ces lignes n'ait pris les rêves de sa compagnie pour la réalité, ou qu'un succès à huis clos dans la maison des jésuites ne se soit élevé dans son imagination jusqu'à la hauteur de la gloire.

Quoi qu'il en soit, en 1573, après cinq ans de séjour en France, Mariana, sous prétexte que l'enseignement et les rigueurs de notre climat avaient ébranlé sa santé, demanda à ses supérieurs de retourner en Espagne. Retiré à Tolède, dans le couvent des jésuites, il y passa dans le travail, dans l'étude, dans la pratique austère de toutes les règles de la vie religieuse, les cinquante dernières années d'une vie presque nonagénaire ; car Mariana avait quatre-vingt-sept ans lorsqu'il mourut à Tolède, le 17 février 1624.

Parfaitement désintéressé pour lui-même, Mariana l'était moins pour la compagnie à laquelle il appartenait Dès qu'il s'agissait de ses affaires, la retraite n'avait plus de charme pour lui et il savait très bien braver l'éclat du grand jour. Il fut chargé de plusieurs négociations dont ses biographes nous laissent ignorer l'objet et la nature, mais où il déploya, à ce que nous assure l'un d'entre eux, une telle *dextérité,* qu'il irrita profondément et fit sécher de dépit, soit ses propres ennemis, soit ceux de la Société. Car il faut bien qu'on le sache, pour l'honneur de la nature humaine, ce n'est point sans exciter de vives résistances que l'ordre des jésuites

réussit à établir sa domination même en Espagne. Il y comptait encore, sous les règnes de Philippe II et de Philippe III, des adversaires redoutables, et c'est sans doute pour leur opposer un allié tout puissant que Mariana, dans plusieurs circonstances importantes, mit son habileté au service du tribunal de l'inquisition. Le P. Charenton, qui était Français et qui savait bien qu'en France le fameux tribunal n'était pas en faveur, garde sur ce fait un silence prudent. Mais le jésuite espagnol Alegambe s'en explique avec franchise. *Multis magnisque in rebus ejus adhibuit operam sacræ inquisitionis Tribunal* [1].

On comprend qu'avec un tel appui Mariana n'ait pas couru de grands dangers en publiant son traité *De Rege et regis Institutione.* Comment supposer que l'autorité royale, sur le sol de l'Espagne, eût osé lutter contre l'influence de l'inquisition? Aussi l'ouvrage a-t-il paru avec privilège du roi et approbation de la censure. Les docteurs en théologie qui furent chargés de l'examiner n'y trouvèrent que des sujets d'édification. Il est vrai que la Sorbonne et le Parlement de Paris furent d'un avis contraire. Mais qu'importaient à Mariana la censure de l'une et l'arrêt de l'autre? La main du bourreau, en lacérant et en brûlant son ouvrage, ne lui donnait que plus de valeur aux yeux de ses amis et de ses ennemis. Puis ces condamnations, parties des deux principaux foyers de l'Église gallicane, étaient un certificat de zèle et d'orthodoxie aux yeux de son parti. Elles ne l'empêchèrent pas de recevoir les encoura-

1. *Bibliotheca scriptorum societatis Jesu.* In-f°. Anvers. 1643, année 1537.

gements de tous les prélats qu'il vit se succéder sur le siège archiépiscopal de Tolède, et de jouir jusqu'à sa mort de la faveur particulière de l'inquisition[1]. Quant à ses frères les jésuites, ils se conduisirent envers lui avec une rare discrétion. Ils ne laissèrent jamais échapper une parole qui pût les rendre solidaires de ses opinions, mais ils ne s'avancèrent pas non plus jusqu'à les désavouer. Ils se contentèrent le plus souvent de les constater comme un fait, ainsi que font Alegambe et les deux auteurs de la nouvelle *Bibliothèque des écrivains de la Société de Jésus*, MM. Augustin et Alois de Backer[2]. Le P. Charenton, non moins timide, mais plus naïf, reproche seulement à Mariana d'avoir soutenu avec trop d'obstination des doctrines qui, naturellement, devaient inspirer quelque défiance, et d'avoir attiré par là de fâcheuses affaires à la compagnie. « Je ne dissimule pas, dit-il, qu'il a avancé de certains principes qui ne sont pas du goût de bien des gens, et qui, ce me semble, n'en doivent pas être. On peut néanmoins assurer qu'il ne les avait pas embrassés sans examen ni de mauvaise foi; mais quoique incontestablement homme d'un très grand esprit et très savant, il n'était pas infaillible, il s'en faut beaucoup, et sa fermeté, vertu qui, en tant d'occasions, lui fut d'un grand secours, ne laissa pas, ce semble, de dégénérer quelquefois en opiniâtreté et de lui rendre, aussi bien qu'à *ses frères*, de fort mauvais services. »

1. *Histoire d'Espagne*, traduction française, p. VIII de la Préface.

2. 5e série. Liège. 1559. « Ouvrage qui a fait du bruit, et qui a même été supprimé en Espagne à la sollicitation de la cour de France, après avoir encouru la censure du Parlement de Paris. » C'est tout ce que ces deux écrivains trouvent à dire du traité *de Rege*.

L'excellent homme, de peur de se compromettre, en dit beaucoup trop. Que de ménagements, de détours, de périphrases, d'allées et de venues, de *ce semble*, pour exprimer, non pas un blâme, mais un regret, et un regret purement intéressé et égoïste, au sujet d'une théorie infâme, antisociale, antichrétienne, qui justifie l'assassinat et met les destinées de l'État à la discrétion d'un vil empoisonneur.

C'était un pays bien extraordinaire que l'Espagne du XVIe siècle, l'Espagne de l'inquisition et de Philippe II. Mariana y put enseigner à son aise, et même avec l'approbation du gouvernement, les principes les plus subversifs de la monarchie et de toute autorité civile; mais il fut persécuté pour l'action la plus honnête de sa vie. Il avait publié un écrit où il protestait à la fois, comme théologien et comme publiciste, au nom de la loi révélée et du droit naturel, contre un vol officiel depuis longtemps en usage chez les rois d'Espagne, et qui avait pris, sous le règne de Philippe III, des proportions tout à fait menaçantes : l'altération des monnaies d'or et d'argent [1]. Cet écrit fut poursuivi en même temps devant l'autorité pontificale et devant la justice du pays. Le gouvernement espagnol suppliait le pape d'en interdire la lecture sous peine d'excommunication, pendant que l'auteur, mis aux arrêts et tenu au secret dans sa retraite de Tolède, attendait qu'on eût instruit son procès devant les tribunaux civils. Mais Paul IV, qui occupait alors le siège pontifical, se contenta de mettre l'ouvrage en suspens pendant

1. *De monetæ mutatione*, dans le recueil publié à Cologne. In-f°. 1609.

quelques mois, et l'auteur de cette accusation, le duc de Lermes, étant venu à mourir dans l'intervalle, Mariana fut rendu à la liberté; ce fut, comme je l'ai dit, la seule épreuve qu'il eut à souffrir dans sa vie.

Maintenant que nous connaissons à peu près l'homme dans Mariana, quel but faut-il assigner à son livre? dans quelle catégorie d'esprits doit-il être rangé lui-même? Est-ce un philosophe qui parle dans un intérêt de pure spéculation, pour soutenir, comme il les comprend, les droits absolus de l'homme et de la société? Est-ce un politique, un patriote espagnol, qui voudrait ressusciter les vieilles libertés de son pays et l'institution des Cortès à peu près abolie par le despotisme de Philippe II? Enfin, est-ce un partisan déguisé de la théocratie, telle qu'elle a existé un moment avec Grégoire VII et Innocent III? Est-ce un défenseur de la suprématie temporelle des papes sur les rois, et dont les doctrines sont d'autant plus à craindre, qu'on ne voit pas d'abord où elles mènent, et qu'elles s'appuient, en apparence, sur les principes les plus généreux? Toutes ces opinions peuvent être soutenues; car il y a de tout cela dans Mariana.

Ainsi qu'on peut en juger par les propositions que j'ai citées en commençant, il y a chez lui du Hobbes et du Rousseau. Il soutient, en effet, comme ces deux philosophes, que la vie sauvage a été l'état natif de l'homme, que la société civile est une simple convention, que la communauté des biens est de droit naturel, et que, par conséquent, la société doit une compensation à ceux qu'elle a dépouillés de leur

légitime part du patrimoine commun, qu'elle est obligée de nourrir et d'entretenir tous ceux de ses membres qui, par le hasard de la naissance ou le caprice de la fortune, se trouvent exclus des avantages de la propriété. Mariana nous présente encore une autre ressemblance avec J.-J. Rousseau. Il veut, comme l'auteur de l'*Émile*, que les mères nourrissent elles-mêmes leurs enfants ; d'abord parce que c'est leur devoir, ensuite, par cette raison physiologique assez curieuse à rencontrer chez un moine, que le lait de la mère est mieux approprié à la constitution de l'enfant que celui d'une nourrice étrangère, et que le trouble apporté dans une jeune organisation par le mépris de cette loi peut passer de l'ordre physique dans l'ordre moral.

Il y a aussi chez Mariana du patriote espagnol, et c'est à ce point de vue surtout qu'il a été considéré et jusqu'à un certain point réhabilité, dans une thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris, par le regrettable auteur de la *Démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*. En effet, le caractère avec lequel il nous apparaît tout d'abord est celui d'un ennemi du despotisme. Il regrette les vieux privilèges de l'Aragon, ses *fueros*, ses libres assemblées, et se montre affligé que ces institutions, au lieu d'être abolies, n'aient pas été étendues à l'Espagne tout entière. Le même caractère, les mêmes sentiments, on les retrouve dans les fières paroles qu'il adresse à Philippe III, en lui dédiant son histoire d'Espagne, traduite par lui-même pour l'usage des grands et des rois, du latin en langue espagnole. « Nul, dit-il, n'est assez hardi ou assez courageux pour dire la vérité aux

rois. N'est-ce pas un triste et déplorable sort pour tous les souverains de ne voir leurs palais remplis que de lâches et criminels adulateurs, uniquement occupés à les surprendre et à les tromper? Votre Majesté aura la consolation de trouver elle-même la vérité dans cette histoire. Votre Majesté y trouvera des conseils et des exemples de la conduite qu'elle doit tenir dans les différentes occasions. Les siècles passés et les siècles présents sont semblables[1]. » Cependant il avoue qu'il n'a pas eu la hardiesse d'user jusqu'au bout des privilèges de l'historien, qui sont aussi par moments un dangereux fardeau. S'il a laissé inachevée une œuvre nationale qui lui a coûté tant d'années et de laborieuses recherches, s'il s'est arrêté après l'expulsion des Maures, précisément au moment où commence à proprement parler l'histoire d'Espagne, c'est qu'il ne pouvait aller plus loin sans se trouver dans l'alternative ou de trahir la vérité ou d'encourir la disgrâce de personnes puissantes. Cette réticence même ne manque ni de noblesse ni de courage, et serait encore plus belle si Mariana était livré à lui-même, si nous ne savions pas derrière lui toutes les protections qu'il a su se ménager.

Mais, après tout, quel est le modèle que Mariana propose à Philippe III? — Il n'aurait pas osé faire une proposition semblable à Philippe II. — Il nous le dit lui-même, il le dit expressément, c'est le prince énervé et tremblant dont il a tracé le portrait dans le *De Rege*. Je crois donc être dans la vérité en

1. Je me sers de la traduction du P. Charenton.

soutenant que les intentions de Mariana sont exactement les mêmes que celles de Suarès. Ce qu'il veut, c'est l'abaissement du pouvoir laïque, quel qu'il soit, et surtout du pouvoir royal, devant la puissance ecclésiastique. Ce qu'il veut, c'est une société civile livrée à tous les changements, à toutes les vicissitudes de la fortune, et, au milieu d'elle, une société ecclésiastique immuable, indépendante, toute puissante dans l'ordre temporel comme dans l'ordre spirituel, souveraine dispensatrice du bien et du mal, de la servitude et de la liberté, maîtresse absolue de l'esprit et des passions de la multitude. En effet, quand on examine la composition de ce gouvernement, dans lequel Mariana nous montre l'idéal de la liberté politique, on voit que les évêques y tiennent le premier rang, que le roi lui-même est subordonné à leur juridiction, qu'il peut être jugé par leur tribunal, tandis qu'ils ne relèvent que de leur souverain spirituel; on voit qu'eux seuls sont exceptés des lois qui obligent tous les autres citoyens, que toutes les richesses doivent affluer entre leurs mains et s'entasser dans les couvents, pour en sortir ensuite sous forme de largesses répandues sur le peuple. Si l'on joint à cela que les évêques ne doivent être choisis que dans les ordres religieux, et qu'entre eux et le prince, en cas de dissentiments, il n'y a pas d'autre juge, pas d'autre médiateur que le souverain pontife, alors la pensée de Mariana nous apparaîtra dans tout son jour. Il est vrai que le nom du pape ne se présente jamais sous sa plume. Qu'importe, s'il est en quelque façon la divinité cachée qui inspire toutes ses paroles?

D'ailleurs, il y a une circonstance où Mariana se trahit, c'est lorsqu'il soutient que[1] les infâmes propositions de Jean Petit, quoique condamnées par le concile de Constance, ne l'ont jamais été par le Souverain Pontife, et par conséquent ne le sont point par l'Église.

Il me reste à justifier ce que j'ai dit des intentions et des principes de Mariana par une analyse impartiale de son livre.

III

Dans les premières années de ce siècle, de Maistre et de Bonald, en se plaçant à la tête d'une réaction religieuse contre la philosophie du XVIIIe siècle, ont surtout repoussé comme particulièrement contraire aux traditions de l'Église et aux paroles de l'Écriture l'hypothèse de Rousseau qui fait de la vie sauvage l'état naturel de l'homme et de la société une pure convention. Mariana, qu'on ne peut cependant accuser de faiblesse pour l'esprit novateur, ne paraît pas se douter de cette impiété. Il enseigne sans scrupule la même doctrine qui a été soutenue plus tard avec tant d'éloquence dans le *Discours* couronné par l'Académie de Dijon, et il l'aggrave encore en la combinant avec l'idée de Hobbes. L'homme, selon lui, a commencé par la vie sauvage, et cette condition a été pour lui, pendant longtemps, pleine de paix et de bonheur. Il ne connaissait ni le souci, ni le tra-

1. *De rege*, liv. I, ch. VI.

vail, ni le poids de l'inégalité, ni les maux de la discorde. La terre fournissait avec abondance à tous ses besoins. Mais à mesure que la race humaine se multiplia, elle devint à la fois plus perverse et plus malheureuse. Les biens dont elle s'était d'abord contentée cessèrent de lui suffire. Il fallut aider à la nature par l'industrie, et leurs productions réunies étant encore trop restreintes pour une multitude toujours croissante, on commença à se les disputer à main armée. « Semblables à des bêtes féroces, et ne connaissant, dit Mariana, d'autre règle que la force, les hommes se précipitaient les uns sur les autres pour se dépouiller et s'entre-égorger, sans que personne sût mettre un frein à leurs mutuelles fureurs[1]. » C'est bien ce que Hobbes a appelé « la guerre de tous contre tous, » *bellum omnium adversus omnes*, et qui lui faisait dire que l'homme est pour son semblable un loup.

Bientôt las de cette situation et ne trouvant aucun autre moyen d'en sortir que le sacrifice de leur liberté naturelle, les hommes convinrent de se confier à l'autorité d'un seul, à qui l'on prêterait assez de force pour étouffer toutes les discordes et arrêter toutes les violences par la crainte d'un châtiment inévitable; ainsi fut fondée la royauté, et la société civile[2]. L'une et l'autre sont donc le résultat d'une convention, d'un pacte primitif, ou, pour

1. *Et ipsi homines ut quisque maxime viribus fidebat, bestiæ, ferocis et solitariæ instar terrentis alias, alias timentis, in tenuiorum fortunas et vitam, nullo prohibente grassabantur.* (Liv. I, ch. I.)

2. *Hinc urbani cœtus primu regiaque majestas orta est.* (Ubi supra.)

parler le langage de Jean-Jacques, d'un *contrat social*. Il est bien vrai qu'en thèse générale Mariana regarde l'homme comme un être sociable ; mais qu'importe ce principe, s'il est en contradiction avec les faits tels que Mariana les expose? En quoi consiste la sociabilité humaine, si l'on montre que l'homme a d'abord vécu dans l'isolement, dans la condition de la brute, et que la société n'a été fondée que par une résolution soudaine, prise sous l'influence d'une intolérable misère? Ceux qui nient la sociabilité humaine procèdent précisément de cette façon, et assignent à la société la même origine. Aussi Mariana, pour être d'accord avec lui-même, devrait-il appliquer à l'ordre social tout entier ce qu'il dit des gouvernements, et en particulier de la royauté.

La même convention, dit-il [1], le même contrat qui a rétabli la royauté, aurait pu donner naissance à toute autre forme de gouvernement; mais la monarchie a plus de force pour donner aux hommes les deux seuls biens qu'ils désiraient d'abord : l'ordre et la paix. Cela n'empêche pas le monarque de tenir tous ses droits de la volonté du peuple, et de pouvoir être déposé par la même puissance qui l'a élevé sur le pavois. Sur ce point, il n'y a aucune différence entre Mariana et Suarès, entre Mariana et les écrivains les plus hardis de la réforme. Mais le voici qui rentre dans les idées de Hobbes, qu'il corrige bientôt après par le principe de Rousseau.

Les rois, dit-il, ont été revêtus dans l'origine d'un pouvoir absolu, parce que, plus leur puissance était

1. Ch. II.

étendue, plus elle était efficace pour réprimer la guerre et l'anarchie. Mais comme ils ne tardèrent pas à abuser de leur autorité et à opprimer la société qu'ils étaient chargés de défendre, il fallut bien leur opposer un frein ; on régla, on limita leur pouvoir par des lois, et ces lois, comme la monarchie elle-même, comme les premières sociétés civiles, furent l'œuvre de la volonté générale. Toute royauté qui ne dérive pas de cette source et qui n'est pas réglée par de telles lois, toute royauté qui invoque le droit de la guerre et prétend, au nom de ce droit, rester absolue, est, selon Mariana, une pure usurpation, le fruit du brigandage. Aussi, loin de partager l'admiration de la foule pour les grands conquérants, il voudrait que César, Alexandre le Grand et Cyrus fussent un objet d'horreur et d'exécration pour le genre humain. Il oublie sans doute que, dans les prophéties d'Isaïe, Cyrus est appelé le Messie de Dieu.

Le droit de déposer un roi résulte, comme nous venons de le voir, du principe même sur lequel se fondent et la société et la monarchie; mais si l'exercice de ce droit devenait impossible, pourrait-il être remplacé par un autre plus terrible, celui de donner la mort à un tyran ou à un roi légitime, c'est-à-dire nommé par la nation, ou à l'héritier d'un tel monarque qui abuserait de son pouvoir? A cette question se rapporte la seule partie du livre de Mariana dont on ait quelque idée dans le monde, et sur laquelle se fonde la réprobation restée attachée à la mémoire de l'auteur. Sur le meurtre du tyran, c'est-à-dire de l'usurpateur, point de difficulté. Les

théologiens et les philosophes s'accordent à représenter l'usurpateur du pouvoir suprême comme un ennemi public qui peut être tué par le premier venu, sans autre forme de procès, sans l'intervention d'une cour de justice ou d'une assemblée politique, surtout quand les assemblées de cette nature ont été détruites par celui-là même dont elles devraient juger les actions. Il n'est pas besoin non plus de consulter l'opinion publique; car il n'est pas possible qu'un tel gouvernement lui permette de se faire jour. Le tyrannicide est justifié à la fois par l'histoire sainte et par l'histoire profane. L'histoire sainte nous présente comme de pieux modèles à imiter et comme des martyrs de la cause de Dieu, Aod, l'assassin d'Eglon, et Judith, qui joint à la trahison le sacrifice de sa pudeur pour délivrer sa patrie d'un ennemi redoutable. L'histoire profane fait briller à nos yeux d'une gloire immortelle les Thrasybule, les Timoléon, les Harmodius et les Aristogiton, les Brutus, et fait naître dans toute âme généreuse le désir de marcher sur leurs traces. On trouve ici l'influence des études de Mariana, on voit qu'il est impartial dans le choix de ses autorités. Il appuie également les dangereuses doctrines dont il se fait l'apôtre sur l'antiquité païenne et sur les textes bibliques. Qu'on cesse donc, quand on parle d'idées révolutionnaires et de principes subversifs de l'ordre social, d'en accuser uniquement l'étude des auteurs classiques. Cette accusation, si l'on y répondait plus franchement, aurait le danger de provoquer de terribles représailles.

La question devient plus délicate lorsqu'il s'agit

d'un roi légitime, c'est-à-dire d'un roi qui, d'après la définition même qu'on nous a donnée, tient son autorité de la volonté du peuple. Ici Mariana a soin de se montrer, non pas plus modéré, mais plus circonspect, jusqu'à ce que la passion ayant choisi son terrain et se croyant libre de toute entrave, paraisse à découvert. D'abord, il faut attendre, avant de prendre aucune mesure contre lui, que le prince se soit véritablement rendu odieux à la nation dont il tient le pouvoir, soit par lui-même, soit par ses ancêtres; il faut attendre que l'État incline à sa ruine, que la fortune publique soit menacée, au moins qu'il n'y ait plus de sécurité pour les fortunes privées, que l'autorité des lois soit méconnue, qu'il n'y ait plus de respect pour la religion ou pour ses ministres. Quand l'un ou l'autre de ces malheurs se présente, il faut que les assemblées politiques, s'il en existe encore, fassent entendre d'abord des avertissements salutaires. Leur voix est-elle méprisée? La déposition devient légitime. Le roi persiste-t-il à garder le pouvoir? Il sera déclaré ennemi public, et, une fois flétri de ce titre, il est assimilé au tyran, on peut lui résister par les armes, il est livré au poignard du premier venu. Le dernier acte de cette tragédie pourra même devenir le premier, si les assemblées ont été dissoutes et s'il n'y a aucun moyen pour l'opinion publique de faire entendre sa voix. On commencera par l'assassinat, si la justice politique a perdu ses organes, et si le peuple est condamné au silence. Les faits seuls parleront alors et suffiront pour condamner le prince coupable. Chacun aura qualité pour prononcer sa

sentence et pour en être lui-même l'exécuteur. Si vous objectez qu'on peut abuser de ce droit terrible, Mariana vous répond que le danger n'est pas là. Il craint plutôt qu'il n'y ait pas assez d'hommes de cœur pour en faire usage. « Plût au ciel, s'écrie-t-il, qu'il y en eût beaucoup de ces braves, prêts à sacrifier leur vie et leur salut pour la liberté de la patrie : *Præclare cum rebus humanis ageretur, si multi homines forti pectore invenirentur, pro libertate patriæ vitæ contemptores et salutis* [1]. »

Voilà la théorie, voici maintenant l'application. C'est l'apologie la plus cynique qui ait jamais été faite, même pendant les fureurs de la Ligue, de l'assassinat de Henri III par Jacques Clément. Après les outrages prodigués à la victime, et cette menace adressée à tous les rois : « Qu'ils apprennent, par cet enseignement mémorable *(monimentum nobile)*, que des projets impies ne restent pas sans vengeance ! » Mariana, se tournant vers le meurtrier, le représente comme un héros, comme un martyr, comme l'éternel honneur de la France : *Æternum Galliæ decus*. Il est vrai que cette expression ne se lit que dans la première édition du *De Rege*, celle qui a été publiée à Tolède en 1599. Dans celle de Mayence, on ne la trouve plus ; mais ce qui y reste n'est pas beaucoup adouci par cette suppression : « Jacques Clément, dit Mariana, s'est fait un grand nom en assassinant Henri III. Il a vengé le meurtre par le meurtre, et lavé le sang du duc de Guise par le sang du roi [2]. »

1. Liv. II. ch. VI.
2. Liv. II. ch. VI.

Mariana ne s'en tient pas là, et il fait remonter bien plus haut la responsabilité de ce crime, en affirmant que Jacques Clément ne s'est pas décidé de lui-même à cette action éclatante, mais qu'il y a été encouragé par des *personnes graves et instruites*, à qui il avait demandé conseil; et c'est ainsi, ajoute-t-il, qu'il faudra faire toujours, quand l'opinion publique ne peut plus se manifester librement [1].

Après cette apologie de l'assassinat, faite avec un cynisme qui n'a jamais été égalé, et devant laquelle, lorsqu'on songe à la profession de l'auteur, il est impossible de contenir son indignation, viennent les scrupules du casuiste, dont la politesse, la basse hypocrisie appellent notre mépris. Mariana se demande s'il est permis d'employer contre un tyran le poison aussi bien que le poignard. C'est une question, dit-il, que lui adressa un prince de Sicile, pendant qu'il enseignait dans ce pays la théologie. Elle est bien digne de son berceau, et nous donne une singulière idée de la réputation dont jouissait ou la théologie ou la morale des jésuites. Voici maintenant comment ce cas de conscience est résolu par Mariana. L'emploi du poison n'est pas plus coupable en lui-même que celui du poignard. Il a même un avantage : c'est de produire plus sûrement son effet sans exposer la vie de celui qui a recours à ce moyen. Mais il présente une difficulté capitale à un point de vue différent. Le suicide est un crime dont il n'est pas permis d'être complice. Or, la manière la plus ordinaire d'empoisonner un homme, et surtout un prince, c'est de

1. Liv. II. ch. VI.

mêler à ses aliments la substance mortelle et d'attendre qu'il la prenne. Mais c'est le pousser à un suicide involontaire dont on est sciemment le principal auteur. Une telle action n'est pas permise. Heureusement, on pourra s'y prendre d'une autre manière. Il existe des poisons tellement violents, qu'il suffit d'en enduire les vêtements d'un homme ou le siège sur lequel il s'asseoit, pour lui donner la mort. C'est ce moyen qu'il faudra mettre en œuvre, à l'exemple des rois maures, qui, sous prétexte d'honorer leurs rivaux par des présents, leur envoyaient des vêtements ou des armes imprégnés d'une substance invisible, dont le seul contact avait un effet mortel[1]. Quelle âme et quelle intelligence également perverties de tels enseignements nous révèlent! J'ai parlé tout à l'heure de mépris. Non, c'est du dégoût que je voulais dire; car le mépris même porte encore trop haut pour atteindre ces infamies. Pourquoi Pascal a-t-il ignoré ce trait? Il aurait mérité, plus que beaucoup d'autres, de figurer dans les *Provinciales*.

En fermant les yeux sur l'horreur des détails et en nous arrêtant seulement au principe qui donne au peuple et à chaque citoyen en particulier un tel pouvoir sur la vie des princes, demandons-nous où Mariana veut en venir. Nous en savons déjà assez de ses doctrines pour être convaincu que la monarchie se lie à tout son système, et c'est pour elle, peut-être, que le système a été imaginé. Par conséquent, il ne demande pas pour le peuple une souveraineté de fait. Le peuple, la nation tout en-

1. Liv. II. ch. VII.

tière, ne fait que déléguer la souveraineté, mais elle ne l'exerce pas par elle-même, directement, comme dans les républiques de l'antiquité. Mariana veut-il la restauration du gouvernement représentatif, tel qu'il a existé dans plusieurs provinces d'Espagne, et surtout dans le royaume d'Aragon? Il le dit, et on l'a cru sur parole. Il demande, en effet, à plusieurs reprises que la nation prenne part au gouvernement par les députés de tous les ordres, *viri primarii in omnibus delecti*[1] ; que, représentée par les évêques, par les grands et les procureurs des villes, elle ait seule le droit de voter l'impôt et de faire les lois ou de les abroger. Mais quand on examine de près la nature de cette représentation et celle de la société dont elle est l'interprète, on voit que la pensée de Mariana est ailleurs, et qu'il ne s'adresse aux souvenirs de patriotisme et de liberté conservés dans son pays que pour s'en faire un auxiliaire utile. Par l'apologie du régicide, il flatte les instincts de la multitude ; par celle du gouvernement représentatif, tel qu'il existait autrefois, il caresse l'orgueil des grands ; mais, au fond, il ne veut qu'une chose : le règne absolu, l'autorité suprême du pouvoir spirituel. Les preuves abondent, et il ne me reste plus qu'à citer les plus importantes.

Les évêques une fois introduits dans l'assemblée des États, ils en deviennent à l'instant même les chefs et les maîtres, c'est-à-dire les chefs et les maîtres de la nation. « Les évêques, dit Mariana[2], ne

1 Liv. II, ch. VIII, p. 75 et 76. édition de Mayence.

2. Liv. II, ch. VIII.

sont pas seulement les chefs des Églises, ils sont la partie la plus importante et les princes de la république : *Episcopos non ecclesiarum modo capita, sed primas reipublicæ esse partes principesque.* Ils sont dans l'erreur, oui, dans une grave erreur, ceux qui pensent qu'il faut leur enlever l'exercice des grandes charges et le gouvernement des villes comme un fardeau inutile et une tâche peu convenable à leur sainte profession. Ceux qui sont dans cette opinion oublient sans doute qu'en s'affaiblissant dans la plus noble partie de lui-même, l'État marche inévitablement à sa dissolution[1]. »

En même temps que les évêques ont la hautemain dans l'État, qu'ils ont la principale part dans le gouvernement et dans l'œuvre du législateur, l'État n'a aucune action sur eux ; ils sont placés en quelque sorte hors de ses atteintes et de celles de toute loi civile ; ils forment une société à part. En effet, ils ont leurs tribunaux à eux, appelés à juger tous les membres du clergé, pour quelque cause que ce soit. Ils ont leur législation à eux, qui est le droit canon. Ils ont une fortune inaliénable que la piété des fidèles peut augmenter sans cesse, mais sur laquelle l'État n'a aucun droit. Ils ne sont pas astreints à payer l'impôt. Ils ne doivent concourir aux besoins publics que dans une situation extrême et par des sacrifices volontaires[2]. « Les évêques, dit Mariana, et en général les membres du clergé, libres des soucis de la famille et nourris de saintes doctrines, sont les gardiens les plus sûrs de l'équité, des lois, de la liberté

1. Liv. II, ch. VIII.
2. Liv. II, ch. VIII, p. 95.

et de la fortune publique. S'ils sont les gardiens de l'État, ils sont à plus forte raison les gardiens du prince, ses protecteurs en cas de révolte, ses tuteurs en cas de minorité, les seuls médiateurs qui puissent exister entre son peuple et lui [1]. » Si par malheur un conflit s'élève entre le trône et l'épiscopat, si l'épiscopat, abusant de ses privilèges, tient le prince dans l'oppression, alors il y a un juge, un arbitre supérieur qu'ils peuvent invoquer tous deux ; cet arbitre, j'ai à peine besoin de le dire, c'est la puissance pontificale.

Mais les évêques nés dans le pays dont ils sont les maîtres, choisis parmi les grands de l'État, pourraient conserver dans le cœur quelques sentiments nationaux et préférer les intérêts de la patrie à la suprématie temporelle du saint-siège. Mariana a prévu la difficulté, et, afin de l'écarter, il recommande de choisir autant que possible les évêques dans les ordres monastiques [2]. Quant à ces ordres eux-mêmes, il les veut riches, puissants, indépendants de toute autorité et de toute loi civile, possesseurs de biens inépuisables, au moyen desquels ils disposeront à leur gré de la multitude.

C'est pour arriver à ce résultat que Mariana se fait le défenseur de la communauté des biens, au moins dans la mesure où elle peut se concilier avec les institutions de la société actuelle. La communauté, selon lui, est de droit naturel ; elle a été établie dans l'origine par la justice et par la bonté divine. Le péché originel lui a substitué la propriété particu-

1. Liv. I, ch. x.
2. Liv. III, ch. i.

hère, mais ce n'est pas une raison de ne pas faire tous ses efforts pour approcher, autant que le permet notre corruption, de l'esprit primitif, de l'état idéal du genre humain. C'est donc un devoir strict pour la société de nourrir les pauvres aux dépens du trésor[1]. Jamais les richesses naturelles, les biens de la terre, ne se refusent à l'accomplissement de cette obligation. Dans l'ancienne monarchie espagnole, ajoute-t-il, c'était l'État, c'était le trésor public qui nourrissait les pauvres. Maintenant que cette sage institution est détruite, il faut qu'elle soit remplacée par la libéralité des couvents, et pour cela il faut que les couvents aient une fortune inépuisable.

Pendant que les couvents et le clergé augmenteront leur fortune, l'aristocratie laïque sera obligée de dépenser la sienne. Sous prétexte d'honorer les descendants des grandes familles, le roi leur confiera des charges qui les entraîneront à de grands frais et qu'ils seront obligés d'exercer gratuitement. Ou bien il suscitera des guerres qui produiront le même résultat économique en même temps qu'elles entretiendront le courage militaire.

Une autre arme également puissante que Mariana donne au clergé contre le pouvoir civil, et qui ajoute considérablement à son ascendant, c'est le droit d'asile. « Mieux vaut, dit-il[2], laisser les crimes impunis que de porter atteinte à des lois devenues saintes par leur antiquité même : *Præstat scelera impunita relinqui quam refigi leges ipsa vetustate sacrosanctas.* » Mais qui ne voit que ce droit d'asile abaisse devant

1. Liv. III, ch. XIV.
2. Liv. II, ch. X.

le clergé le pouvoir de la justice et des lois, et peut fournir un abri au régicide lui-même?

En même temps qu'il mine leur autorité et la détruit pièce à pièce, on dirait que Mariana cherche à avilir les princes par des conseils comme ceux-ci: « Le prince peut employer dans son intérêt le mensonge et la ruse, pourvu qu'il n'abuse pas de ces moyens, c'est-à-dire qu'il n'en use pas trop souvent et hors des cas de nécessité: *Utetur ergo princeps ex commodo fraude et mendacio, sed raro et quasi medicamento.* » Il cite à l'apui de cette proposition l'autorité même de l'Écriture sainte[1]. Quelques autres conseils d'un ordre plus élevé, et dictés par une véritable connaissance des intérêts de l'État, ne peuvent détruire l'immoralité de celui-ci et laissent à Mariana le caractère d'un politique à la façon de Machiavel, sans avoir pour lui l'excuse du patriotisme.

Le livre se termine par un appel sanglant à l'intolérance religieuse, digne couronnement d'une telle œuvre. Sous aucun prétexte, à aucun titre, un prince ne doit souffrir qu'on professe dans ses États d'autres croyances que celles de l'Église catholique. Une telle faiblesse serait contraire non seulement à la religion, mais à la vraie politique; car de la diversité des croyances sortent immanquablement la révolte, l'anarchie, la guerre civile. Sur ce point, il suffit d'invoquer le témoignage de l'histoire, qui nous montre partout, à côté de la tolérance, la concorde et la paix, à côté du fanatisme persécuteur la misère et la guerre civile. L'Espagne elle-même nous en offre, dans le

1. Liv. II, ch. IX.

moment où écrit Mariana, un mémorable exemple. Ce que veut Mariana, c'est moins l'intolérance que l'inquisition, c'est-à-dire un tribunal appelé à juger et à frapper, s'il le juge convenable, tous les grands, tous les magistrats, tous les pouvoirs et les rois eux-mêmes.

Nous n'avons pas à faire la critique de ce système, dont les principes nous sont connus depuis longtemps. Je dirai seulement qu'un ordre social, qu'une organisation politique qui se défend par de tels moyens, c'est-à-dire par l'assassinat, par le sophisme, par le mensonge, par la tyrannie des consciences, est frappée d'une condamnation irrévocable et s'accuse elle-même d'une irrémédiable impuissance. La société moderne, fondée sur le droit naturel et sur la liberté de conscience, est établie à jamais. Aucune puissance ne pourra la renverser. Si Mariana a contribué à mettre cette vérité hors de doute, nous ne lui en devons aucune reconnaissance. La bassesse de son esprit, l'immoralité de sa doctrine, la froide cruauté de ses sentiments, justifient la flétrissure dont sa mémoire est atteinte et la lecture de son livre ne peut que l'augmenter.

III

SELDEN

Suarès et Mariana se montrent sans doute peu favorables à l'existence d'un droit indépendant de la théologie, éclairé par les seules lumières de la raison, fondé sur les seules lois de la nature, et qui cependant pourrait suffire au gouvernement de la société, qui renfermerait en lui les règles les plus essentielles et les conditions les plus élevées de l'ordre civil. Mais leur hostilité ne s'adresse jamais aux principes mêmes de cette science; car, tout au contraire, ils mettent leur honneur à les glorifier et à les défendre, comme l'avaient fait avant eux les plus illustres théologiens du moyen âge. C'est assez, pour le but qu'ils se proposent, qu'ils réussissent à les dénaturer dans l'application, qu'ils en détournent ou en dissimulent les conséquences, qu'ils les fassent

servir avec plus ou moins d'habileté à l'apologie, et, s'il est possible, à la restauration d'un ordre social depuis longtemps évanoui. Tel n'est pas le personnage avec lequel nous allons entrer en communication. Selden s'est attaqué non seulement aux conséquences politiques et civiles, mais aux fondements mêmes, aux principes les plus nécessaires du droit naturel. Il n'appartient pas pour cela à l'école de Hobbes ou de Machiavel. Il ne refuse pas de reconnaître, au-dessus des œuvres essentiellement variables des législateurs humains, des lois universelles, aussi anciennes que le genre humain, et qui s'adressent indistinctement à tous les hommes, à tous les peuples de la terre; mais il nie que ces lois aient été écrites primitivement dans notre conscience, ou que nous les ayons trouvées de nous-mêmes sans autre secours que les facultés de notre intelligence. Il pense, au contraire, qu'elles ont été révélées, d'une manière surnaturelle, à la première génération humaine; que, depuis ce temps, elles se sont conservées par la tradition, et qu'elles forment encore aujourd'hui, dans les textes ou les souvenirs qui les recèlent, une législation aussi précise, aussi positive que le droit romain ou le droit canonique, le droit provincial, le droit féodal ou n'importe quel autre corps de jurisprudence, objet des études du jurisconsulte, et destiné à servir de règle aux tribunaux [1].

Selden ne pouvait s'arrêter là. Le droit naturel n'étant pas autre chose que la raison même appliquée aux rapports de l'homme avec ses semblables,

1. *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebræorum*. Præfat ad init.

appliquée à la connaissance de nos devoirs envers la société et des obligations que la société contracte à son tour envers chacun de ses membres, il a fallu imaginer, pour suppléer à la raison, une philosophie d'origine divine, une philosophie traditionnelle ou révélée, mais distincte de la sainte Écriture, qui pût servir de base et de justification à ce droit traditionnel dont nous venons de parler. Cependant, comme il n'existe rien de semblable en dehors des grands systèmes spiritualistes et des doctrines morales de l'antiquité, cette première supposition a dû céder la place à une autre. Il a fallu soutenir que tout ce qu'il y a de bon et de vrai dans les enseignements de la philosophie païenne découle par voie de tradition d'une philosophie première, descendue du ciel, d'une manière miraculeuse, près du berceau de l'humanité, et conservée dans la mémoire d'un peuple privilégié. Selden ne recule pas devant cette hypothèse qui, du reste, s'était déjà présentée avant lui à la pensée de Saint-Augustin, et a reparu plusieurs fois après lui. Elle est implicitement comprise dans le système de M. de Bonald, qui fait naître en même temps, par un acte surnaturel de la puissance divine, la parole et la pensée.

En transportant cette opinion du domaine de la philosophie dans celui de la législation, dans celui du droit, et surtout du droit des gens, Selden lui a imprimé le caractère particulier de son esprit et de l'esprit de sa nation. Il en a tiré des conséquences auxquelles n'ont jamais songé ni l'auteur de la *Cité de Dieu*, ni celui de la *Législation primitive*. Ce sont

ces conséquences que nous avons intérêt à connaître beaucoup plus que les principes qui semblent les fournir. Elles tiennent une grande place dans l'histoire du droit public de l'Europe, particulièrement du droit maritime. Elles nous montrent le chemin qu'ont fait depuis deux siècles les principes de justice et d'humanité. Elles nous enseignent la reconnaissance envers le glorieux fondateur du droit naturel et le premier défenseur de la liberté des mers, envers Hugo Grotius. Mais, avant d'exposer le système de Selden, je vais essayer, par un récit sommaire de sa vie, de donner une idée de son caractère et de la nature de son intelligence. Selden a été à la fois un penseur et un homme d'action. Il a joué un grand rôle, non seulement dans la science, mais dans l'histoire de son pays, et il n'est pas sans utilité de rapprocher l'une de l'autre ces deux parties de son existence.

I

Jean Selden, né en 1584, à Salvington, dans le comté de Sussex, était un des hommes les plus considérables de cette première moitié du XVIIe siècle encore toute plongée, comme le XVIe, dans les recherches d'une érudition indigeste, dans les compilations sans règle et sans choix, dans les hypothèses moitié historiques et moitié théologiques sur l'origine de la société, dans l'amour des citations en toutes les langues et puisées, avec plus de pédanterie que de goût, à toutes les sources. Il était le contemporain,

et l'on peut dire l'antipode de Grotius, qui, rendant justice à sa science, tout en condamnant ses principes, ne craignait pas de l'appeler la gloire de l'Angleterre. Il écrivait le latin mieux que l'anglais, savait le grec aussi bien que le latin, et joignait à la connaissance de ces deux langues classiques toutes les langues de l'Orient alors accessibles à la science de l'Europe : l'hébreu, l'arabe, le syriaque, le copte, le persan. C'était un autre Pic de la Mirandole, mais plus grave et plus profond. A dix-sept ans, il était déjà célèbre. A vingt ans, il avait publié bien des gros livres, et, ce qui est plus difficile, des livres estimés par les gens du métier, sur la législation, l'histoire, le droit, les antiquités de l'Angleterre, sans excepter le blason et les titres de noblesse. Jeune encore, il eut l'insigne honneur d'être le conseil judiciaire de Bacon dans ce regrettable procès où l'auteur du *Novum organum*, après avoir tremblé pour sa vie, a vu s'engloutir son honneur.

Se tournant ensuite du côté des religions de l'antiquité, Selden publia ses deux traités sur les dieux de la Syrie (*De diis Syris syntagmata duo*), qui eurent coup sur coup trois éditions. Aujourd'hui, au moins en France, on espérerait en vain un pareil succès; mais, dans les premières années du XVIIe siècle, les œuvres d'érudition, même quand elles étaient écrites en latin, avaient le même attrait que nous présentent en ce moment des ouvrages d'imagination ou les débats de la politique contemporaine. Il serait donc injuste, en signalant la réputation de Selden, de ne l'attribuer qu'à lui seul : il ne la devait pas moins à l'esprit de son temps qu'à son propre mérite.

De l'histoire des religions à la théologie proprement dite, la distance n'est pas grande. Selden franchit cette barrière en faisant paraître son *Histoire des Dîmes*, un véritable pamphlet, mais un pamphlet in-folio, contre les dîmes ecclésiastiques en général, et particulièrement contre celles du clergé anglican. De vives clameurs s'élevèrent de tous les degrés de la sainte milice, et surtout des degrés supérieurs. S'attaquer à leurs richesses, si scandaleuses à cette époque, et même encore aujourd'hui, c'était, aux yeux des lords spirituels, un blasphème aussi odieux, plus odieux peut-être, que de nier l'Évangile et la divinité de Jésus-Christ. Ce qu'il y eut de plus malheureux pour Selden, c'est que Jacques Ier, ce roi pédant qui avait écrit contre les sorciers un traité aussi atroce que stupide, ce prince théologien qui s'intéressait beaucoup plus à une question de casuistique qu'au gouvernement de l'État, Jacques Ier fit cause commune avec l'Église. L'auteur de l'*Histoire des Dîmes*, traduit devant la haute commission, une sorte de tribunal de l'inquisition à l'usage de l'Église officielle d'Angleterre, fut obligé de se rétracter et de faire amende honorable. Son ouvrage fut supprimé, et, tandis que ses adversaires, même après lui avoir infligé cette humiliation, continuaient de le poursuivre de leurs écrits, il lui était interdit de leur répondre. Mais il fit comme Galilée, il se rétractait en public et gardait son opinion, suppléant à la presse par des communications manuscrites. Cependant, désirant faire sa paix avec le roi, il n'imagina rien de mieux que de publier, à de courts intervalles l'un de l'autre, trois petits traités conçus

entièrement dans le goût de ce prince : l'un sur le nombre 666, ce nombre mystérieux qui désigne la bête de l'Apocalypse ; l'autre contre Calvin, car tout bon anglican devait déclamer à la fois contre Calvin et contre Rome ; le troisième sur la date précise de la naissance de Jésus-Christ.

Ce sacrifice, si l'on en juge par les événements qui l'ont suivi, ne porta pas les fruits que Selden en attendait, mais il servit peut-être à le détacher des stériles controverses pour le rendre à lui-même et au véritable usage de ses puissantes facultés. Après une courte halte dans l'archéologie, d'où sortit une excellente dissertation sur les fameux marbres de Paros, connus sous le nom de marbres d'Arondel ou de marbres d'Oxford[1], il se consacra tout entier, pour le reste de sa vie, à la politique, au droit public, à la jurisprudence, et principalement à la théologie et à la législation des Hébreux. Il se pénétra, ou plutôt s'enivra de leur esprit, y chercha la source de toute justice et de toute sagesse, les prit pour base de ses méditations et de ses travaux, et en tira enfin l'étrange, mais savant ouvrage dont nous allons nous occuper : *Du droit naturel et du droit des gens selon la science des Hébreux*[2].

Ces études si variées et si paisibles, ces publications si nombreuses et si savantes n'empêchèrent pas Selden de jouer un rôle très actif dans les affaires de son pays, alors profondément troublé par la lutte du Parlement contre la monarchie absolue,

1. *Marmora Arundeliana, sive Saxa Græca incisa.* In-4°, 1629.
2. *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebræorum.* n-f° 1640.

et bientôt par le déchaînement de toutes les passions révolutionnaires. Ce légiste occupé à déchiffrer de vieilles chartes, cet érudit, ce demi-théologien, cet antiquaire tout hérissé de citations, cet hébraïsant tout nourri des rabbins et du Talmud, ce pédant plein d'ostentation qui, du haut de son escalier, criait aux visiteurs les plus illustres, par exemple à Isaac Vossius, arrivé tout exprès de Hollande pour le voir : « Revenez une autre fois, parce que je suis occupé dans ce moment de recherches trop profondes pour être interrompu » ; cet homme qui ne paraissait vivre que dans le passé, dès que se manifestèrent les premiers symptômes de la commotion prochaine, embrassa avec chaleur le parti de la liberté, c'est-à-dire du Parlement, du gouvernement représentatif, qui, par l'obstination aveugle du pouvoir, devait être bientôt celui de la révolution.

Ce fut en 1621 qu'il parut dans la lice pour la première fois. Jacques Ier, en réunissant le Parlement, ayant soutenu que la Chambre des communes ne tenait ses pouvoirs que de la tolérance des rois, la Chambre répondit aussitôt par une protestation énergique, où les droits, les pouvoirs, la juridiction du Parlement sont représentés comme les droits mêmes de la nation, comme le patrimoine héréditaire et inaliénable de tout citoyen anglais. Ce manifeste, devant lequel le roi s'emporta jusqu'à le mettre en pièces, avait été rédigé par Selden. Il eut pour conséquence la dissolution du Parlement, l'emprisonnement de l'auteur et la nécessité pour lui de défendre sa tête contre une accusation de haute trahison. Traduit devant le conseil privé, Selden ne

tarda pas à être acquitté et il profita de sa liberté pour affronter d'autres épreuves.

Jusqu'ici, en prêtant le secours de son érudition et de sa plume, tantôt à la Chambre des communes, tantôt à la Chambre des lords, il n'avait été qu'un auxiliaire du Parlement; il en fit partie pendant les années suivantes comme député de Lancastre et du Wiltschire. Très circonspect et même un peu timide à son début, il se signala dans les trois Parlements qui, de 1625 à 1629, furent successivement réunis et dissous par Charles Ier, comme un des adversaires les plus décidés des prétentions absolutistes et du gouvernement arbitraire du nouveau monarque. Il fut un des commissaires chargés, en 1626, par la Chambre des communes, de dresser l'acte d'accusation de Buckingham et de poursuivre sa condamnation devant la Chambre des lords. Il protesta avec énergie contre le droit que s'arrogeait la couronne, un droit qui n'avait pas même été exercé par la dynastie des Tudors, de lever des taxes, d'exiger des subsides sans le consentement et le concours des représentants de la nation. Le roi, après avoir dissous le Parlement, ayant passé outre, Selden transporta la résistance de l'ordre politique dans celui de la justice. Il défendit, devant la Cour de l'Échiquier, son illustre collègue sir John Hampden, qui, à la tête d'un parti de gentilshommes courageux, refusait de payer l'impôt. S'il ne gagna pas son procès, et il ne pouvait pas le gagner sous le régime qui existait alors, les arguments dont il se servit eurent du moins ce résultat de rendre plus flagrante et plus odieuse l'illégalité qu'il attaquait. Il fut un des promoteurs

les plus ardents et vraisemblablement un des principaux rédacteurs de cette *Pétition des droits* qu'on a appelée, avec raison, la deuxième grande Charte de l'Angleterre. Il défendit la liberté de la presse contre la Chambre Étoilée, une institution en quelque sorte parallèle à la haute Commission; car si l'une exerçait les attributions d'une inquisition religieuse, l'autre avait tous les pouvoirs d'une inquisition politique.

On sait comment finit le troisième Parlement de Charles Ier. Après avoir accepté les subsides qui lui étaient votés et manqué à sa promesse de respecter la Pétition des droits, tout récemment convertie en loi d'État, le roi, non content de dissoudre la Chambre des Communes, fit incarcérer arbitrairement ceux de ses membres qui appartenaient à l'opposition la plus ardente. De ce nombre était naturellement Selden. Il resta en prison pendant un an, et passa loin des affaires dix autres années; car, depuis 1629 jusqu'en 1640, Charles Ier s'abstint de convoquer le Parlement et essaya d'établir en Angleterre la monarchie absolue. Selden employa ce temps à accroître la liste déjà si considérable de ses ouvrages. Il écrivit, pendant sa captivité, un traité sur le droit de succession chez les Hébreux [1]. Il y ajouta bientôt, pour le compléter, un autre travail non moins savant sur la transmission de la dignité pontificale chez le même peuple [2], et cependant ce n'était encore que la préface de deux livres bien plus considérables :

1. *De successionibus in bona defuncti ad leges Hebræorum*. Londres, 1631 et 1636, et dans la collection complète de ses œuvres, 3 vol. in-f°. Londres 1726.

2. *De successione in pontificatum Hebræorum*. Londres, 1636, et Leyde, 1638.

le traité du Sanhédrin et des charges judiciaires chez les anciens Hébreux[1], et l'histoire de la justice chez les Juifs jusqu'à la destruction du temple. Dans le même temps, il essayait de mettre en lumière le système chronologique de la primitive Église[2]; il faisait connaître, par la traduction de deux manuscrits arabes, les origines de l'église d'Eutychius; et, tout en gardant dans son cœur l'amour de la liberté, tout en prenant pour devise : « La liberté avant tout » (περὶ παντὸς τὴν ἐλευθερίαν), il répondait au plaidoyer de Grotius en faveur de la liberté des mers *(Mare liberum)*, par un livre célèbre qui était écrit depuis 1618, mais qui ne parut qu'en 1635 : le *Mare clausum*.

Il fut rendu à la vie publique en 1640. Il entra, comme député d'Oxford, dans les deux Parlements qui furent réunis cette année, et dont le dernier est devenu le Long-Parlement. L'attitude qu'il prit tout d'abord dans cette orageuse assemblée était à la fois libérale et modérée. Il voulait, en défendant les droits de la nation, conserver ceux de la couronne, et réformer l'État sans le précipiter dans les hasards d'une révolution. Nommé membre de la commission parlementaire qui devait instruire le procès du malheureux Strafford, il fut d'avis qu'il n'y avait pas lieu à continuer les poursuites, et qu'il valait beaucoup mieux garantir l'avenir que sévir contre le passé. Inspiré par le même esprit, il fit une vive opposition au bill du 17 mars 1641, par lequel l'épiscopat était exclu de la Chambre des lords, et le clergé en général des fonctions législatives. Il eut

1. *De Synedriis et præfecturis juridicis veterum Hebræorum*. In-f°, 1650.
2. *De anno civili veteris Ecclesiæ*, publié en 1644.

le mérite et le bonheur de sauver de la destruction les universités d'Oxford et de Cambridge, devenues odieuses au parti de la réforme comme toutes les vieilles institutions. Cette conduite, en même temps qu'elle le rendait suspect aux yeux de ses collègues, attira sur lui les regards de la cour. Il fut question pendant un instant, non pas, comme on l'a dit, de lui confier la succession de Strafford, mais de le nommer garde du grand sceau, à la place de Littleton tombé en disgrâce. Mais ce projet fut bien vite abandonné. « Il était, dit Clarendon [1], d'un tempérament délicat, et il aimait tellement ses aises, qu'il n'aurait pas voulu faire le voyage d'York (où résidait le roi), ni sortir de son lit une heure plus tôt, pour quelque charge que ce fût. »

Quoi qu'il en soit, si la cour vit en lui un ami, elle ne conserva pas longtemps cette illusion. Renouvelant le spectacle qu'il avait donné dans la première période de sa vie politique, Selden, après avoir commencé par la modération, finit par s'associer aux mesures les plus contraires à ses premiers votes. En 1641, il ne voulait pas qu'on poursuivît Strafford, parce qu'il ne permettait pas qu'on touchât aux attributions de la royauté. En 1642, malgré les prières du roi et la lettre affectueuse qu'il lui fit écrire par Falkland, il repoussa de toutes ses forces une mesure qui lui aurait rendu en partie le commandement de l'armée, récemment transporté du souverain au Parlement. En 1641, il voulait conserver à l'épiscopat les sièges qu'il occupait dans la Chambre

1. *Histoire de la rebellion et des guerres civiles d'Angleterre*, t. II, p. 434.

des lords. En 1643, il signait le *Covenant*, ce traité d'alliance entre l'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse, dont l'article 2 stipulait expressément la destruction radicale, l'*extirpation* de l'épiscopat [1]. La Chambre des communes lui sut un tel gré de ce changement de conduite, qu'en 1646, sous prétexte de le dédommager des persécutions qu'il avait endurées en 1629, elle lui vota une somme de cinq mille livres sterling. Mais hâtons-nous de dire, à la louange de Selden, qu'il n'accepta point cette libéralité. S'il n'avait pas donné à la révolution et même à la république des gages éclatants, on ne comprendrait pas que Cromwell lui eût demandé une réfutation de l'*Eicon Basiliké*, cette apologie du roi et de la royauté, qui parut après la mort de Charles Ier, et dans laquelle on crut reconnaître l'œuvre même de ce malheureux prince. Mais, soit que Selden eût de nouveau changé de conviction, ou qu'il fût du nombre de ceux qui applaudissent aux gouvernements nouveaux sans insulter aux gouvernements déchus, il refusa de souiller sa plume par le honteux service qu'on lui demandait, et ce fut, comme on sait, Milton qui s'en chargea.

Il serait donc impossible de dire quels furent au juste les principes politiques de Selden. Il n'est pas plus facile de se faire une idée exacte de ses

1. Voici le texte de cet article dans la traduction de Clarendon, qui donne l'acte tout en entier : « Nous tâcherons, sans aucun égard pour personne, d'extirper le papisme et la prélature, c'est-à-dire le gouvernement ecclésiastique par les archevêques, les évêques, leurs chanceliers et commissaires, doyens et chapitres, archidiacres et tous autres officiers ecclésiastiques dépendants de cette hiérarchie. » (*Histoire de la rebellion*, t. IV, p. 28.)

sentiments religieux. On trouve en lui, tour à tour, un défenseur et un adversaire de l'Église anglicane. Tantôt il nous apparaît comme un des plus rigides interprètes de l'autorité et de la tradition ; tantôt il s'exprime sur la Bible et sur les matières théologiques avec une pointe d'ironie et d'*humour* qui semble indiquer un libre penseur. J'en citerai deux exemples. En 1643, il faisait partie, avec plusieurs autres membres du Parlement, du synode qui avait été réuni à Westminster pour le règlement des affaires ecclésiastiques ; et, comme les théologiens présents à cette assemblée lui opposaient quelques passages de l'Écriture sainte : « Tel peut être le sens, répondit-il, de vos Bibles de poche ; mais le texte grec ou hébreu a une tout autre signification. » Une autre fois, on dissertait sur la distance qui séparait Jéricho de Jérusalem. Quelques théologiens prétendaient que cette distance était très courte, et ils donnaient pour preuve de leur opinion que le poisson se transportait sans se gâter de l'une de ces villes à l'autre. Le parti contraire allait s'avouer battu, quand Selden s'écria tout à coup : « Mais le poisson qu'on transportait ainsi était peut-être salé. » Selden n'en mourut pas moins avec toutes les apparences de l'orthodoxie, dans sa maison de campagne de White-Friars, le 30 novembre 1654. Il fut enterré dans l'église du Temple, et l'archevêque Usher prononça son oraison funèbre.

On voit que ni les excentricités ni les inconséquences ne manquent à sa vie. Il serait bien extraordinaire qu'elles fussent complètement absentes de sa doctrine.

II

Il existe véritablement, selon Selden, dans les relations publiques des hommes comme dans leurs relations privées, un droit conforme à la nature, c'est-à-dire un droit qui a été connu dans tous les temps et qui s'applique également à tous les peuples, un droit universel, primitif, né avec le genre humain; mais c'est un droit révélé. Il nous a été enseigné d'une manière surnaturelle, ainsi que la vraie morale, ainsi que la vraie religion, ainsi que la vraie philosophie. Il a été conservé, sinon dans la loi écrite, du moins dans les traditions orales du peuple juif, d'où il a passé chez les autres peuples, particulièrement chez les Grecs et chez les Romains. Rien donc de mieux justifié que ce titre : *Du Droit naturel et du Droit des gens selon la science des Hébreux ;* « titre extraordinaire, dit Selden lui-même, titre inouï et dont personne avant moi n'a eu l'idée [1] ».

Que l'on considère les rapports qui unissent entre eux ceux des philosophes grecs et romains que nous estimons les plus dignes de notre respect, qui ont soutenu les maximes les plus saines, tant sur la morale et la théologie que sur le droit : Platon, Pythagore, Cicéron, les stoïciens, on verra qu'ils forment comme une chaîne traditionnelle, une véritable chaîne d'or, dont le premier anneau est suspendu à la tradition hébraïque. Cicéron

1. *Titulus plane novus, etiam hactenus tam inauditus quam incompertus.* Préf.

est, au moins pour la morale, le disciple des stoïciens; les stoïciens, pour la même partie de leur doctrine, sont les disciples de Platon, et pour la métaphysique, ceux d'Aristote. Aristote, cela n'est pas douteux, a été initié à la vraie sagesse par Simon le Juste, le premier docteur de la Judée, l'anneau intermédiaire entre la chaîne des prophètes et les interprètes de la loi orale, le chef de cette école de théologiens inspirés qui reçoit dans l'histoire de la tradition hébraïque le nom de grande synagogue. Et comment Aristote a-t-il connu Simon le Juste? En suivant Alexandre dans son expédition d'Orient et en traversant avec lui la Palestine, où l'illustre docteur expliquait alors la parole de Dieu.

Le plus ancien des philosophes grecs, Pythagore, était encore mieux partagé. Si Pythagore, dans un temps où la Grèce était encore plongée dans la plus grossière idolâtrie, a si bien parlé de Dieu, de la raison, du devoir, de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme, c'est qu'il connaissait les livres de Moïse et des prophètes; c'est que l'un de ces prophètes qu'il a rencontré à Babylone, dans le temps où il visitait cette capitale, Ézéchiel, a été son maître et lui a révélé lui-même ces grandes vérités, qui nous étonnent justement chez un sage du paganisme; c'est qu'il est mort dans la foi du vrai Dieu, après avoir consacré une grande partie de sa vie à l'enseigner à ses disciples sous le voile du secret et à l'ombre du mystère. Pourquoi, en effet, l'école pythagoricienne aurait-elle été fermée aux regards des profanes; pourquoi aurait-elle inspiré tant de défiance et de haine, si elle n'avait pas substitué aux impuretés et

aux mensonges de la religion païenne le culte de l'Éternel, les dogmes de l'Écriture?

Plus d'un siècle avant Pythagore un autre païen, Numa Pompilius, qui vivait à peu près en l'an 714 avant l'ère chrétienne, avait puisé à la même source, s'était éclairé au même foyer, et a passé pour cette raison, dans l'opinion de quelques écrivains de l'antiquité, pour un philosophe de la même école que le sage de Samos. Il est absolument certain pour Selden que Numa Pompilius a connu, lui aussi, la Bible et les prophètes; qu'il a adoré, lui aussi, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu créateur du ciel et de la terre; qu'il est resté toute sa vie étranger au polythéisme, qui n'est devenu que longtemps après lui la religion des Romains. En voici la preuve. Tite-Live nous raconte qu'en l'an de Rome 570, on découvrit au pied du mont Janicule, enfoui dans un champ, un coffre de pierre renfermant sept volumes sur la sagesse. D'après une inscription gravée sur le coffre, ces livres avaient été écrits par Numa Pompilius. Le Sénat les fit examiner, et les trouvant contraires à la religion de l'État, donna ordre de les brûler. Or comment, se demande Selden, une œuvre de Numa Pompilius aurait-elle pu être jugée contraire à la religion des Romains, si elle n'avait pas condamné le principe même du polythéisme? Ne sait-on pas que, dans tous les temps, le peuple-roi s'est montré extrêmement tolérant pour les cultes étrangers, pour les dieux des autres nations? Il ne s'est écarté de cette règle que pour les juifs et les chrétiens, parce que leur foi en un Dieu unique est absolument incompatible avec les divinités mensongères de la

mythologie païenne. Donc, Numa Pompilius a adoré le vrai Dieu, et, s'il en est ainsi, il a été un disciple des prophètes, il a connu, soit par lui-même, soit par des intermédiaires, les livres et les traditions des Hébreux, et c'est la sagesse qui découle de cette source divine qui faisait le sujet des livres du mont Janicule.

Le même enseignement est arrivé jusqu'à Platon par un double canal : par l'école pythagoricienne et par l'influence directe des Hébreux. Platon a eu pour maître le pythagoricien Philolaüs, qui n'a pas manqué de l'initier aux dogmes les plus mystérieux de sa secte. Platon a visité la Palestine et, par conséquent, il a entendu de ses oreilles la parole divine, il a contemplé de ses yeux la lumière de la révélation : car comment douter d'un fait qui est attesté par saint Justin, par saint Clément d'Alexandrie, par saint Ambroise, par Jean Philopone, et par d'autres écrivains non moins vénérables? Peu importe que ce fait soit de six et même de huit siècles antérieur aux auteurs qui l'affirment; la gravité des autorités anéantit la distance. D'ailleurs, à l'époque où vivait l'auteur du *Phédon*, les traditions des Hébreux, si nous en croyons Selden, étaient répandues dans tout l'Orient, et l'on ne peut nier que Platon n'ait visité au moins l'Égypte. Mais il n'a pas pu, dévoré comme il l'était par l'amour de la vérité et de la science, s'arrêter en Égypte, c'est-à-dire à la première étape d'un pèlerinage qui était alors, pour tous les philosophes, une des conditions de la sagesse. Il n'a pas pu aller moins loin que son devancier Pythagore. Il a donc parcouru la Syrie, la Phénicie, la Chaldée, la

Perse et même l'Inde. Alors comment supposer qu'il se soit arrêté sur la frontière de la terre sainte? Selden a raison, quand on fait des hypothèses en vue d'une conclusion préconçue, il ne faut pas rester à moitié chemin.

La philosophie, selon lui, au moins dans ce qu'elle a de vrai, et par conséquent le droit naturel, qui en a toujours fait partie, est donc, comme la religion elle-même, un don de la révélation, un écho plus ou moins fidèle de la parole divine. Mais l'histoire nous apprend qu'il y a eu plusieurs révélations successives, proportionnées aux différents âges et aux différents besoins de l'humanité. L'Évangile a été précédé par la loi de Moïse, et la loi de Moïse par deux autres lois, dont l'une, contemporaine de la création, s'adressait à Adam et à toute sa postérité; dont l'autre, promulguée après le déluge, s'adressait à Noé et à ses trois fils, c'est-à-dire aux patriarches des Gentils, aux fondateurs de toutes les nations de l'univers. La loi de Moïse ne nous présente que la législation particulière du peuple juif, destinée à conserver à l'abri de toute altération le peuple qui doit donner naissance au Sauveur et les témoignages qui attestent sa mission. Toutes les prescriptions de la loi naturelle, ou pour mieux dire des révélations antérieures, y sont conservées, mais sous une forme tellement précise, tellement nationale, qu'elles ne semblent obligatoires que pour le peuple de Dieu, et qu'il est impossible de les séparer des autres préceptes du Pentateuque. Au contraire, la loi adamique et celle qui a été révélée à la famille de Noé ont été faites pour tout le genre humain, sans exception d'aucun

peuple ni d'aucune race; et c'est à ce titre qu'elles forment une législation primitive, naturelle, universelle, fondement nécessaire de toutes les autres.

Il est impossible, selon Selden, de demander rien de pareil, soit à la raison, soit au consentement unanime des peuples. La raison, dès qu'elle est livrée à elle-même, n'engendre que l'erreur et l'illusion; elle change suivant les temps et suivant les hommes; il ne peut sortir de ses efforts que des œuvres éphémères et contradictoires. Le consentement unanime des peuples, à moins d'être produit par quelque cause surnaturelle, est une chimère irréalisable. Il n'a jamais existé et il n'existera jamais; en dehors de l'intervention divine, les hommes n'ont aucun moyen de s'entendre et, si par miracle ils s'entendaient, de rester longtemps d'accord. D'un autre côté, comment supposer qu'après l'avoir tiré du néant par un acte de sa toute-puissance, Dieu ait abandonné notre premier père dans la nuit la plus profonde, dans l'ignorance la plus complète de sa nature, de son origine, de sa destinée, de ses devoirs et des enseignements qu'il devait transmettre à sa postérité? La même question se présente, après le déluge, pour Noé et pour sa famille. Il est impossible d'imaginer que ce patriarche et ses trois fils, après avoir été préservés miraculeusement de la destruction du genre humain, aient été livrés sans secours aux égarements de leur raison et de leurs passions, que Dieu leur ait refusé la lumière nécessaire pour les guider dans la vie, qu'il les ait exposés à retomber dans cet abîme de corruption où avaient péri tous leurs contemporains.

Les preuves d'une révélation antérieure au Pentateuque se trouvent dans le Pentateuque même et dans quelques autres livres de l'Ancien Testament. Ne lisons-nous pas, en effet, dans le livre des Nombres, que Balaam ou Bileam était prophète, qu'il prédisait l'avenir, faisait entendre des exhortations, bénissait ou maudissait au nom de Jéhovah? Balaam cependant n'était pas de la race d'Israël, il était moabite et avait toujours vécu au milieu des siens. Il ne connaissait ni Moïse, ni son peuple, ni la loi du Sinaï. Donc la vérité était arrivée à lui par un autre chemin. La parole de Dieu lui avait été apportée de plus loin, et existait déjà depuis longtemps, répandue parmi les sages d'entre les nations, quand elle retentit de nouveau, au milieu du tonnerre et des éclairs, pour la postérité d'Abraham. Le même fait nous est attesté par le livre de Job. Il n'est question dans ce livre ni de Moïse, ni du Pentateuque, ni des Hébreux. Et pourtant nous y trouvons les mêmes croyances que dans l'Écriture sainte. Job et ses amis sont des Chaldéens. Ils sont nés, ils ont toujours vécu au milieu des nations que nous appelons idolâtres. Malgré cela, ils parlent de Dieu, des anges, de Satan, de la création du monde, de l'immortalité de l'âme, de la résurrection des corps, de la justice et de l'iniquité, du bien et du mal, dans un langage absolument semblable à celui des prophètes. Aussi haut qu'on peut remonter dans l'histoire, on trouve donc établis sur la terre le culte et la loi de Jéhovah; on les voit passer de génération en génération comme l'héritage, non d'une race, mais de tout le genre humain.

Selden veut bien nous accorder que la révélation adamique échappe à toutes nos recherches et qu'il n'est pas impossible qu'elle ait péri avec la génération criminelle qui a été submergée par le déluge. Mais la loi que Dieu a donnée, après leur sortie de l'arche, à Noé et à ses fils, celle-là est arrivée jusqu'à nous, elle a été conservée fidèlement tout à la fois par la tradition et par l'Écriture. Répandue chez toutes les nations, connue de tous les sages de l'antiquité, elle a été recueillie avec une piété particulière par le peuple juif, comme un complément nécessaire de la loi du Sinaï, et nous pouvons la lire intégralement dans le texte du Talmud. Le Talmud parle en effet de *sept préceptes* révélés aux fils de Noé *(Schéba miçwoth bené Noach)* et qui ont tenu lieu du Décalogue jusqu'à l'avènement de Moïse, qui sont restés après lui la loi obligatoire de tous les peuples étrangers au judaïsme. Voici ces préceptes dans l'ordre même où les rédacteurs du Talmud les ont disposés[1] :

1° Défense d'adorer des idoles ou de reconnaître un autre Dieu que le Dieu unique qui a créé le ciel et la terre;

2° Défense de blasphémer, et, selon quelques interprètes, obligation de sanctifier le nom de Dieu;

3° Défense de verser le sang humain, ou interdiction du meurtre;

4° Respect du mariage et des lois du sang, ou interdiction de l'inceste et de l'adultère;

5° Respect de la propriété, ou interdiction du vol;

1. *Traité du Sanhédrin*, ch. VII.

6° Obligation de respecter la justice, les lois du pays où l'on vit;

7° Défense de se livrer à la cruauté envers les animaux; défense de les mutiler, et, selon quelques interprètes, de manger leur chair toute saignante, parce que, selon les paroles de la Genèse, le sang c'est la vie, et qu'il ne faut pas nous endurcir contre la vie, que la vie doit être respectée autant que le permettent les besoins de notre conservation.

Cette tradition a pris naissance à une époque où les Israélites, privés depuis longtemps de leur autonomie, étaient sous la dépendance, tantôt des rois de Syrie, tantôt des rois d'Égypte, et même des Romains. Le but des docteurs, c'est-à-dire des théologiens et des jurisconsultes qui ont contribué à la répandre, est donc facile à apercevoir. Ils ont essayé de faire tomber les barrières qui les isolaient du monde entier et de créer en quelque sorte dans l'ordre moral, dans l'ordre religieux, dans l'ordre civil, un terrain neutre, ou, pour mieux dire, un domaine commun sur lequel ils pussent se rencontrer avec les autres nations. Ils ont voulu montrer que les articles les plus essentiels de leur loi étaient les fondements de tout ordre social, la base de toute législation civile, et que leur dogme même ou la croyance à l'unité de Dieu, déjà consacrée par un grand nombre de philosophes, pouvait être acceptée sans honte par tous les peuples. Ils répondaient enfin au reproche de n'aimer qu'eux-mêmes, de ne respecter que leurs institutions, de mépriser et de haïr le reste de l'humanité. Grâce à cette révélation universelle, qui, du reste, n'est pas autre chose que la loi naturelle, tous

les hommes sont leurs frères, et il leur est permis de transporter cette idée même au delà de la tombe. « Les justes de toutes les nations, dit un passage du Talmud, ont part aux récompenses de la vie future! »

Mais ce n'est pas ainsi que l'entend Selden. Il veut que les sept propositions que nous venons de citer aient été révélées d'une manière surnaturelle à Noé et à ses enfants, et n'aient pu se conserver que par la tradition dans l'esprit des législateurs et des philosophes. Il y trouve un abrégé merveilleux de toutes les lois que réclame la société et un résumé exact, un résumé complet de tous ses devoirs. Les devoirs de l'homme envers son créateur sont renfermés dans ces deux préceptes : la défense d'adorer des idoles et de blasphémer le nom de Dieu. Les quatre préceptes suivants : ne tue pas; ne vole pas; ne commets ni inceste ni adultère; respecte les lois de ton pays, contiennent tous les devoirs de l'homme envers son semblable et envers l'État. Enfin, le dernier, la défense d'être cruel même envers les animaux, nous enseigne nos obligations envers les êtres inférieurs et aussi envers nous-mêmes; car, en maltraitant sans raison les êtres que la nature a livrés en notre pouvoir, nous dégradons notre âme.

Selden cependant avoue que ce résumé, si parfait qu'il soit, a besoin d'un commentaire; car une société qui serait réduite à ces lois rudimentaires ne résisterait pas longtemps à sa dissolution. Ce commentaire au moins sera-t-il fourni par la raison? La raison sera-t-elle admise à être la servante du droit, comme elle a été autrefois celle de la théologie? Non, ce rôle même si humble et si humiliant lui est re-

fusé. Le commentaire et le texte, les principes et les conséquences, Selden ne demande rien qu'à la tradition divine, et toute tradition revêtue de ce caractère se retrouve dans sa pureté originelle chez le peuple hébreu. C'est donc au Talmud qu'il s'adresse encore une fois. Ce sont les lois mêmes du Talmud, ce sont les prescriptions des rabbins qu'il groupe comme il peut autour des sept articles de la prétendue loi des Noachides, de manière à en tirer, je ne dirai pas un système, mais tout un corps de législation et de jurisprudence. Rien n'y manque en effet. A propos des deux articles qui défendent l'idolâtrie et le blasphème, nous avons tout le code religieux, tout le code ecclésiastique du peuple juif. A propos du meurtre, nous avons ses lois pénales, ses usages quant à la guerre et quant à la paix, quant aux captifs, aux esclaves, aux étrangers, en un mot son droit des gens. La défense du vol amène les lois sur la propriété, les obligations, les contrats, le serment, la dîme, l'aumône, le prêt à intérêt, la plus grande partie des lois civiles. L'autre partie, celle qui concerne la famille, le mariage, l'état des personnes dans la famille et dans le mariage, la condition des esclaves nationaux et étrangers, est amenée à l'occasion de l'adultère et de l'inceste. La défense de maltraiter les animaux nous fait retourner aux prescriptions purement religieuses, aux lois hygiéniques, alimentaires et disciplinaires des Israélites. Enfin, à l'obligation de respecter la justice et les lois du pays se rattache l'exposition de leurs lois politiques et de leurs institutions judiciaires.

Et c'est dans le chaos de ces lois si essentielle-

ment différentes par leur nature, par leur origine, par leur âge, par leur importance, mais toutes destinées à un seul peuple, à une seule race, à un seul culte, que Selden croit reconnaître le code universel du genre humain, révélé d'une manière surnaturelle aux patriarches de toutes les nations! On croit rêver quand on voit un homme de cette science et de cette renommée écrire un immense *in-folio* pour arriver à cette conclusion. Jamais la raison n'a tiré une vengeance plus cruelle des outrages qu'on lui a adressés. Jamais aucun de ses détracteurs n'a mieux établi son autorité et sa propre impuissance.

Je laisse de côté l'hypothèse mille fois renversée qui fait de Platon, de Pythagore, de Socrate, d'Aristote, des stoïciens, les disciples des prophètes et les plagiaires des Hébreux. Il suffit de comparer un instant les doctrines et les méthodes; il suffit de songer à l'abîme qui existait entre les deux peuples jusqu'au moment où ils se rencontrent à Alexandrie; il suffit de savoir à quel point jusqu'alors, et même longtemps après, les mœurs, les lois, les croyances, les traditions, la langue de la Judée, étaient étrangères à la Grèce, pour être convaincu que cette hypothèse ne mérite pas les honneurs de la critique.

Mais quand il serait prouvé que les philosophes païens ont connu l'Écriture sainte, comment en tirer la conclusion qu'ils ont connu également les traditions rabbiniques, traditions qui n'ont commencé à être écrites qu'à la fin du IIe siècle, et dont la rédaction n'a été achevée qu'au VIe siècle de notre ère?

Quels rapports y a-t-il d'ailleurs entre ces tradi-

tions, particulièrement entre les prétendus préceptes des Noachides, et les idées que nous trouvons sur le devoir et sur le droit, sur la justice, sur l'humanité, sur la bienfaisance, sur la pudeur, dans les livres de Xénophon, de Platon, de Cicéron, de Sénèque, d'Épictète, de Marc Aurèle, et chez les grands jurisconsultes romains? La peinture que Xénophon nous a tracée de la famille est bien supérieure à la loi qui défend l'inceste et l'adultère. Les pages sublimes que Platon a écrites sur la justice, sur le gouvernement de l'homme et de la société par la raison; les maximes de Cicéron, de Sénèque, de Marc Aurèle, sur l'unité morale du genre humain, sur la charité *(caritas generis humani)* qui doit animer toutes ses institutions et inspirer tous ses actes, n'ont pas pu être inspirées seulement par les lois qui défendent le meurtre et le vol. Enfin la lettre à Lucilius sur les devoirs des maîtres envers les esclaves, ce principe des jurisconsultes romains qui déclare l'esclavage une propriété contre nature; ce vers célèbre : « Je suis homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger *(homo sum, humani nihil a me alienum puto)* »; tous ces généreux accents qui n'ont pas d'autre origine que les inspirations naturelles de l'âme humaine, sont infiniment supérieurs au précepte prétendu révélé qui défend de mutiler les animaux.

C'est une idée étrange de la part d'un jurisconsulte, d'un homme d'État, d'un chrétien, de dépouiller la raison de sa légitime influence, de nier la conscience universelle du genre humain, pour mettre à sa place, non l'autorité de l'Évangile ou de la

Bible, mais celle des docteurs de la synagogue. C'est faire un rôle singulier à la divine Providence que de supposer qu'elle a confié les destinées de la société, les destinées du genre humain, à un livre qui a été ignoré de tous les peuples de l'antiquité, et qui, aujourd'hui même, n'est accessible qu'à un petit nombre d'érudits. Mais il fallait, à quelque prix que ce fût, anéantir l'idée de la liberté et ruiner les principes du droit, ses principes religieux aussi bien que ses principes naturels, pour arriver à revendiquer, comme une institution divine, la domination de l'Angleterre sur l'Océan.

Je ne veux pas dire que le *De jure naturali et gentium* ait été écrit dans l'unique dessein de justifier les conclusions du *Mare clausum*. Selden n'avait pas l'habitude de mettre tant de suite dans ses idées, et les opinions dogmatiques n'étaient chez lui, pour ainsi dire, qu'un prétexte pour déployer son erudition. Cependant il existe entre les deux ouvrages une parfaite similitude de principes et de méthode; et puisque le *Mare clausum* a été rédigé plusieurs années avant le *De jure naturali et gentium*, pourquoi donc le dernier de ces deux traités serait-il resté, dans la pensée de l'auteur, sans aucune liaison avec le premier? La vérité est qu'il est très difficile de les comprendre et de les juger séparément. L'un nous représente la théorie, l'autre l'application, et les deux ensemble toute la doctrine de Selden sur le droit naturel. Seulement, la théorie n'a été imaginée qu'après coup, pour venir en aide à la pratique, à peu près comme, dans un plaidoyer, les faits sont subordonnés au besoin de la cause.

III

De tous les sujets dont s'occupe le droit naturel, et particulièrement le droit des gens, c'est-à-dire le droit naturel appliqué aux mutuelles relations des peuples, il en est peu qui présentent autant d'importance et d'intérêt, et qui aient donné naissance, non seulement à des discussions, mais à des guerres plus ardentes que la liberté des mers. C'est à cette question que Selden a appliqué toutes les ressources de son talent et de son immense savoir. Mais avant de dire comment il l'a résolue, il n'est pas inutile de rappeler dans quel état il l'a trouvée chez ses devanciers, dans quels termes elle a été posée et comprise avant lui.

Le droit de propriété appliqué à la terre est une idée aussi ancienne que le genre humain. Chez les peuples mêmes qui ignorent ou qui méprisent l'agriculture, nous voyons la division des domaines universellement consacrée, soit pour l'usage de la pêche et de la chasse, soit pour les besoins de la vie pastorale; et ceux qui ne soupçonnent pas encore le caractère individuel de la propriété territoriale la reconnaissent au moins sous une forme collective. Dans le Nouveau-Monde, au moment où les Européens vinrent s'y établir, chaque tribu indigène avait ses frontières particulières, ses lacs, ses rivages, ses forêts, où seule elle exerçait sa sauvage industrie, et dont elle se montrait aussi jalouse que le sont les nations civilisées de la patrie la plus riche et la plus

heureuse. Un livre qui remonte au berceau du genre humain, la Genèse, nous montre deux pasteurs, issus du même sang et liés par la plus étroite amitié, qui, après avoir pendant quelque temps confondu leurs troupeaux dans les mêmes pâturages, sont obligés, pour échapper à une rupture imminente, de se séparer l'un de l'autre, et de choisir chacun sa part dans une vaste contrée dont ils sont en quelque sorte les seuls maîtres. « Afin, dit le patriarche Abraham à Loth, son proche parent, afin qu'il n'y ait plus de querelle entre moi et toi, entre mes bergers et tes bergers, puisque nous sommes frères, sépare-toi de moi. Si tu vas à gauche, j'irai à droite; si tu vas à droite, j'irai à gauche[1]. »

Mais il se passa un grand nombre de siècles, la société était déjà arrivée à un haut degré de civilisation avant qu'on songeât à s'approprier la mer; et encore ne peut-il pas être question ici de l'Océan, mais des mers particulières, des détroits et des golfes que forment les eaux de l'Océan, en se repliant dans l'intérieur des terres. Quelque courage que l'on mît à affronter cet élément terrible, quelques forces et quelques richesses qu'on osât lui confier, on le regardait encore plutôt comme un maître que comme un esclave, comme un fléau que comme une richesse; on le redoutait trop pour songer à le partager. L'idée même d'un tel partage, et moins encore celle d'une domination unique, ne pouvait se présenter à l'esprit avec la conviction qu'on avait alors que l'Océan était sans bornes, et formait plutôt la

1. Genèse, ch. XIII, v. 8 et 9.

limite ou la fin du monde qu'une de ses parties. Aussi l'antiquité ne nous offre-t-elle aucune trace, ni des exactions, ni des actes d'oppression que les modernes ont souvent justifiés par la propriété des mers. Elle ne connaissait ni les droits de navigation, ni les droits de visite, ni les droits de recherche, ni les droits de confiscation et de saisie. Elle n'a pas plus songé à s'en faire une arme pendant la guerre qu'une source de revenus ou un instrument de tyrannie pendant la paix. Il n'y avait que les pirates qui osassent entraver dans leur marche et soumettre à un tribut les navigateurs paisibles; mais les pirates étaient alors, comme ils le sont aujourd'hui, les ennemis de toutes les nations, et c'est à ce titre que le Sénat donna à Pompée l'ordre de les exterminer.

Cependant nous remarquons que les auteurs anciens attribuent successivement à plusieurs peuples, tantôt aux Tyriens, tantôt aux Carthaginois, tantôt aux Rhodiens, l'empire des mers. Mais ces expressions n'ont jamais eu dans leur pensée le sens positif qu'on a voulu y trouver; elles signifient seulement que certains États l'emportaient sur les autres par le nombre de leurs vaisseaux et l'étendue de leur commerce. Quand les Carthaginois imposaient aux Romains la condition de ne point s'avancer sur leurs navires au delà de certaines limites, ou bien lorsqu'ils défendaient aux vaisseaux étrangers de s'arrêter plus de cinq jours dans les ports de la Sardaigne et de la Sicile; quand les Grecs font promettre au roi de Perse de ne jamais approcher des côtes de la mer à une distance moindre que celle qu'un cheval parcourt en un jour, ils ne prétendent

en aucune façon se réserver la propriété ou de la Méditerranée ou de la mer de Sicile, ou de la mer Ionienne, ils ne songent qu'à défendre leur sécurité et à se mettre à l'abri d'une surprise de la part de leurs plus mortels ennemis. Le Digeste, qui est comme le résumé et le dernier mot de la sagesse antique en matière de droit, renferme cette maxime : « Aucune loi privée ne peut imposer une servitude à la mer, que la nature a rendue libre pour l'avantage de tous [1]. » — « L'usage de la mer, dit Ulpien, est commun à tous, comme celui de l'air [2]. »

Ces idées ne purent résister à l'esprit de morcellement du moyen âge. Les républiques maritimes qui prirent naissance à cette époque sur le littoral de la Méditerranée eurent la pensée de s'attribuer la domination absolue, c'est-à-dire la propriété des mers particulières qui avoisinaient leurs territoires. L'anneau d'or que le doge de Venise laissait tomber au fond des flots, en signe de son mariage avec l'Adriatique, n'avait pas d'autre signification. Les Génois également se disaient les maîtres de la mer Ligurienne jusqu'à l'île de Corse, et les Pisans de la mer de Toscane. C'est à Pise ou à Barcelone qu'a été fabriqué, à l'appui de ces prétentions, le Code apocryphe qui porte le nom de Consulat de la mer (*Consolato del mare*). Mais ce prétendu Code, dont la date et l'origine sont également incertaines, n'a été invoqué que par ceux qui le trouvaient conforme à leurs intérêts, ou qui y cherchaient la justification d'un système. Il n'a

1. *Mari, quod natura omnibus patet, servitus imponi privata lege non potest.* Digest. liv. VIII, tit. 4.

2. *Mare commune omnium est sicut aer.*

été reconnu dans aucun temps ni dans aucun pays.

Je viens de parler des mers particulières. Après la découverte de l'Amérique et de la route des Indes par le cap de Bonne-Espérance, après le développement des grandes puissances maritimes du XVIe et du XVIIe siècle, c'est l'Océan lui-même qu'on se dispute pour en faire un domaine privé. On sait de quel moyen s'avisa le pape Alexandre VI pour mettre d'accord les ambitions rivales des Espagnols et des Portugais. Ayant tracé avec son doigt sur la mappemonde une ligne qui s'étendait d'un pôle à l'autre, à une distance d'environ cent lieues des Açores, il adjugea aux premiers toute la partie occidentale de l'Océan ainsi divisé, et aux seconds toute la partie orientale. C'est alors que les rois de Portugal, attachant à la décision pontificale la même importance que si l'on était encore au temps de Grégoire VII ou d'Innocent III, prirent les titres de seigneurs de la Guinée, de l'Éthiopie, de l'Arabie, de la Perse, de l'océan Atlantique, et firent défense à tous naturels ou étrangers d'aborder sur un bâtiment quelconque les terres ou les mers de la Guinée et des Indes, sans leurs permission et autorisation, et cela sous peine de mort.

De la part des rois portugais, qui se la transmettaient l'un à l'autre comme la meilleure portion de leur héritage, cette prétention n'était qu'une jactance ridicule ; les forces nécessaires pour la faire valoir leur manquaient entièrement. Ils avaient oublié le sage conseil que, dans une vieille fable citée par Aristote, les lions font entendre aux lièvres :

« Il n'est permis de tenir un pareil langage que lorsqu'on a des dents et des griffes comme les nôtres. » Mais il y a une autre puissance qui, sans en avoir reçu l'investiture du pape, revendiquait sur l'Océan une domination non moins hautaine et bien plus effective. Cette puissance, ai-je besoin de le dire ? c'est l'Angleterre. Le gouvernement anglais ne se contentait pas de rendre des édits, il les faisait exécuter. La reine Élisabeth, en pleine paix, faisait enlever dans la rade de Lisbonne plusieurs vaisseaux des villes hanséatiques qui avaient passé, sans sa permission, au nord de la mer d'Écosse. Cela ne l'empêchait pas, dans l'occasion, de professer, quant à la communauté des mers, les maximes les plus libérales. Le célèbre marin François Drake, pendant son expédition de 1577 à 1580, entreprise avec l'approbation et les secours du gouvernement anglais, ayant saisi dans la mer des Indes plusieurs navires espagnols et porté la dévastation sur les possessions espagnoles de la côte, l'ambassadeur d'Espagne reçut ordre de s'en plaindre à la reine. Élisabeth lui répondit : « L'usage de la mer et de l'air est commun à tous ; aucun peuple, aucune personne privée ne peut avoir de droits sur l'Océan, parce que ni la nature ni l'usage public ne permettent de l'occuper. » Mais ce n'était là qu'une théorie bonne à invoquer contre des rivaux, et qui n'a jamais beaucoup gêné dans la pratique ni la reine Élisabeth, ni ses successeurs. Peut-être aussi la fille de Henri VIII, en se servant presque des expressions du Digeste, n'était-elle pas fâchée de faire admirer son érudition, en même temps qu'elle donnait satisfaction à son ambition

politique. C'était un genre de succès auquel elle n'était pas insensible.

Quoi qu'il en soit de ce fait particulier, ce n'était plus du côté de l'Espagne ou du Portugal, mais du côté de l'Angleterre qu'était le danger, quand Grotius, en 1609, publia son Traité de la liberté des mers (*Mare liberum*). Jacques Ier, qui occupait alors le trône de la Grande-Bretagne, ne se trompa point sur la portée de ce livre, dirigé en apparence contre ses ennemis, c'est-à-dire contre les Espagnols et les Portugais. Il y vit une attaque audacieuse contre ses droits, un outrage fait à son peuple, un appel à la révolte contre sa légitime autorité, et il donna ordre à Carleton, son ambassadeur à La Haye, de poursuivre le coupable devant l'assemblée des États généraux. Une telle réclamation était trop contraire aux intérêts de la Hollande pour produire aucun effet, et Jacques Ier n'était pas un roi à la soutenir par les armes. Mais qu'importait que l'auteur restât impuni, si l'on pouvait avec succès combattre l'ouvrage et faire accepter du monde entier, au nom du droit, le pouvoir que l'Angleterre n'exerçait encore que de fait, et dans des limites beaucoup trop restreintes au gré de ses désirs? C'est ce que pensa Selden, le plus pédant des hommes, même au XVIe siècle, mais un pédant patriote, un pédant anglais, c'est tout dire, et qui regardait comme une propriété inaliénable de son pays, comme un droit supérieur même à la liberté, la dictature commerciale et maritime du monde. Il se mit donc à l'œuvre, et, tout en évitant les formes de l'agression, il écrivit contre Grotius son *Mare clausum*.

Il prit son temps pour cela. Le *Mare liberum* avait paru en 1609, et ce n'est qu'en 1618, comme lui-même nous l'apprend dans sa *préface*, que Selden acheva, je ne dirai pas sa réponse, mais la contre-partie du traité de Grotius. Il passa ces neuf années (c'est encore lui qui nous le fait savoir) à recueillir des matériaux et à consulter des documents. Outre les arsenaux ordinaires de son érudition, c'est-à-dire les bibliothèques, il fouilla les archives de l'amirauté anglaise, celles de la Tour de Londres et celles du Parlement, afin que rien ne manquât aux pièces du procès. Rien n'y manque, en effet, que la justice et le bon sens. Toute la différence des deux auteurs se montre dans la méthode que chacun d'eux a adoptée. Grotius, voyant devant lui une question de droit naturel, n'invoque que la raison, l'intérêt du genre humain, la nature même des choses. Selden, qui ne croit pas au droit naturel, ne songe qu'à recueillir des titres et des faits, répond à une œuvre philosophique par un mémoire de procureur et des arguments de théologien. Il n'est pas vrai, comme ses ennemis l'en ont accusé, qu'il ait écrit ce traité par calcul et esprit de servilité, afin de rentrer en grâce auprès de Jacques Ier, que son *Histoire des Dîmes* et sa conduite au Parlement avaient profondément irrité. L'ouvrage encore inédit avait été mis sous les yeux et avait été beaucoup goûté de Jacques Ier, qui, sur l'avis favorable de Henri Marten, président de l'Amirauté, allait en ordonner l'impression, quand il se rappela quelques propositions peu bienveillantes pour le roi de Danemark. « Je ne voudrais pas, dit-il, déplaire à mon frère de Danemark; car je lui dois une grosse somme d'argent, et suis

dans l'intention de lui en emprunter une autre encore plus forte. » Le passage incriminé fut sacrifié, mais l'ouvrage resta à l'état de manuscrit. Tantôt c'était le conseil de l'Amirauté qui ne le trouvait pas assez favorable à ses attributions; tantôt c'était le roi qui y voyait quelque danger pour ses projets d'alliance. Il ne parut que seize ou dix-sept ans plus tard, sous le règne de Charles Ier, en 1635, à l'occasion de la querelle qui éclata entre l'Angleterre et la Hollande, au sujet de certains droits maritimes que la première de ces deux puissances prétendait exercer sur l'autre. Mais alors aussi le triomphe de Selden fut complet. Son livre, magnifiquement imprimé aux frais de l'État, fut solennellement déposé dans les archives du conseil privé, dans celles de l'Échiquier et dans celles de l'Amirauté, comme la preuve la plus évidente et la réunion la plus complète de tous les titres des droits d'Angleterre à la souveraineté de l'Océan; car on verra tout à l'heure que, par la domination des mers britanniques, Selden n'entendait pas autre chose. Son livre, après avoir été publié, fut aussi traduit par ordre du roi. Il devint comme la charte maritime du gouvernement et du peuple anglais. Après Charles Ier, il servit de règle à Cromwell et à Charles II. Il inspirait à Guillaume III ce manifeste où il reproche à Louis XIV d'avoir souffert de la part de ses sujets la violation des droits de la couronne d'Angleterre sur les mers britanniques. Le *Mare clausum* est resté le guide de tous les écrivains qui ont soutenu plus tard le même principe, comme le *Mare liberum* a inspiré les défenses de la justice et du véritable droit des gens. Il est impossible d'en faire comprendre exac-

tement le sens et la valeur, si l'on ne commence par résumer en quelques mots la doctrine qui l'a provoqué, ou les moyens par lesquels Grotius cherche à défendre la liberté des mers.

Tous les raisonnements que Grotius a développés une première fois dans le *Mare liberum* et qu'il reproduit ensuite sous une forme plus sévère dans le *Traité de la guerre et de la paix*, peuvent se réduire à deux arguments principaux. La mer doit être libre, parce qu'elle est nécessaire à la liberté du commerce, de la navigation et des voyages, laquelle est elle-même un droit incontestable de la nature, au point qu'elle peut être défendue par les armes; car toute guerre qui a pour but de rétablir la liberté méconnue du commerce et des communications de peuple à peuple est une guerre légitime: tel est le premier de ces deux arguments. « C'est, dit Grotius, dont je cite les propres termes, c'est une règle certaine, évidente et immuable du droit des gens, qu'il est permis à toute nation de communiquer avec une autre et de négocier avec elle. Dieu lui-même nous dit cela par la nature. »

Le deuxième argument de Grotius, c'est que la mer n'est pas de nature à devenir une propriété particulière; d'abord parce qu'elle suffit à tous les peuples pour l'usage qu'ils en font, c'est-à-dire pour la pêche et pour la navigation, et il n'y a aucune raison de l'enlever à la communauté, comme on fait pour la terre; ensuite, parce que l'occupation ne peut avoir lieu à l'égard de la mer comme à l'égard de la terre; elle s'y refuse à la fois par la grandeur et par l'absence de tout élément stable, de toute limite précise.

Elle n'est point contenue dans les terres comme les lacs et les étangs; mais, au contraire, comme le pensaient les anciens, la terre est contenue en elle; car elle est beaucoup plus grande que la terre[1]. Voyons maintenant ce que Selden répond à ces raisonnements et sur quels fondements il cherche à édifier son propre système.

La dissertation se divise en deux parties, dont la première, traitant la question d'une manière générale, a pour but d'établir que la mer est une propriété légitime et a toujours été considérée ainsi par tous les peuples de la terre, par tous les monuments de la législation et de la jurisprudence tant sacrés que profanes. Dans la seconde, au contraire, Selden se renferme dans l'histoire de l'Angleterre ; il se propose de prouver que le peuple anglais, dès les temps les plus reculés, même avant la conquête romaine, a toujours été regardé comme le légitime propriétaire de toutes les mers britanniques. Or, les mers britanniques, selon lui, se composent : 1° de l'océan Atlantique jusqu'aux côtes du Nouveau-Monde; 2° de la mer du Nord jusqu'au delà du Groënland, ou pour mieux dire jusqu'au pôle; 3° de la mer d'Allemagne, de l'océan Germanique, comme l'appelle Selden, et notamment de la partie comprise, d'une part entre l'Angleterre et l'Écosse, de l'autre entre la Norvège et les Pays-Bas; 4° enfin de la Manche jusqu'aux côtes de France. Il est impossible, comme on voit, d'être moins exigeant. Nous ne suivrons pas l'auteur anglais à travers les faits imaginaires, les textes équivoques et les sophis-

1. *De jure belli et pacis*, liv. II, ch. 1, § 3.

mes de toute nature par lesquels il s'efforce d'établir la seconde proposition. Il nous suffit, pour en avoir raison, de renverser la première avec tout l'échafaudage d'érudition indigeste et de faux raisonnements sur lequel elle s'appuie.

Il commence par accorder que la mer aurait pu rester commune et que ce n'est pas en obéissant à une loi impérative, mais en usant d'un droit, que les hommes l'ont partagée. Ce droit est aussi ancien que le genre humain. En effet, nous lisons dans la Genèse que Dieu a donné à Adam, par un acte de donation régulière, la terre avec tous les animaux qui vivent à sa surface, et qu'Adam, par un acte semblable, l'a divisée à son tour entre ses enfants, puisque Abel possède les pâturages et Caïn les terres labourables. Après le déluge, nous la voyons partagée entre les trois fils de Noé, Sem, Cham et Japhet, dont le premier devint le possesseur de l'Asie, le second de l'Afrique et le troisième de l'Europe. Voilà la propriété nettement établie sur la terre. Mais quoi! la mer n'est-elle pas comprise dans cette première constitution de la propriété? Dieu a donné la mer à Adam au même titre que la terre; car il lui dit[1] : « Vous dominerez sur les poissons de la mer. » Or, le poisson, c'est le revenu, c'est l'usufruit de la mer ; et si l'usufruit lui a été donné à perpétuité à lui et à ses enfants, on lui a donné aussi le fonds. Dieu parle à Noé et à ses enfants à peu près le même langage: « Votre crainte régnera sur les poissons de la mer[2]. » Il faut donc en conclure la même conséquence. Dieu dit ailleurs, en parlant

1. Genèse. ch. I, v. 26.
2. *Ibid.*, ch. IX, v. 2.

aux Israélites: « Tes frontières sont au milieu de la mer. » Tout ce qui est en deçà de ces frontières est donc une propriété particulière du peuple hébreu. Isaïe appelle Tyr « la force des mers [1] ». C'est dire, en d'autres termes, que la mer obéit aux Phéniciens, qu'elle est placée sous leur domination, et que cette domination est permise. Le Talmud est d'accord sur ce point avec la Bible, et la mythologie avec le Talmud. En effet, les traditions rabbiniques, pour donner une haute idée de la terre sainte, prolongent ses dépendances jusqu'au milieu des mers, et même, si nous voulons rester fidèle à l'expression originale, jusqu'à l'Océan, qui borne le monde. C'est cette vanité chimérique et ridicule que Selden nous présente comme un argument en faveur de sa doctrine. Il en trouve un autre dans cette croyance mythologique qui fait de Neptune le dieu de la mer. Neptune, selon la doctrine d'Evhémère, n'est qu'un roi; donc, en ces temps reculés qui ont précédé l'histoire, la propriété des mers était déjà consacrée chez les hommes.

Si de l'Écriture sainte et de la mythologie nous passons à l'histoire, nous voyons le même droit universellement reconnu et attesté par les témoignages les plus dignes de foi. Nous lisons dans la *Chronique d'Alexandrie*, par Eusèbe, que l'empire des mers a été exercé successivement par les Lydiens, les Crétois, les Pélages, les Rhodiens, les Phrygiens, les habitants de Chypre, les Phéniciens, les Égyptiens, et qu'après avoir passé par les mains de plusieurs autres peuples, entre autres les Lacédémoniens et les

1. Isaïe, ch., v. 4.

Athéniens, il appartint finalement, avec le monde tout entier, au peuple romain. Indépendamment de cette succession générale, l'histoire ancienne nous présente quelques faits particuliers non moins dignes d'être remarqués. Quand Xerxès faisait fouetter l'Hellespont et le chargeait de chaînes, il n'était pas aussi insensé qu'on le prétend; il agissait en maître à l'égard de la mer. Quand les rois de Perse faisaient demander la terre et le feu aux peuples qu'ils voulaient soumettre, ils voulaient dire qu'on devait leur abandonner la propriété de la terre et de la mer. La mer Rouge est appelée Édom, qui signifie rouge, parce qu'elle est restée au pouvoir des descendants d'Ésaü. Philostrate, dans la *Vie d'Apollonius*, parle d'un certain roi Erythros qui, maître de la mer Rouge, lui donna son nom. Ce roi Erythros est évidemment le même qu'Ésaü ou Édom, dont on s'est borné à traduire le nom hébreu en grec. Enfin, quand Pompée a purgé la mer des pirates qui l'infestaient, il fallait bien qu'on lui reconnût et qu'il s'attribuât lui-même le pouvoir d'agir ainsi. Ce pouvoir, quel est-il, sinon celui qu'un homme public tient de son souverain et que le souverain exerce dans ses États? Pompée a agi comme grand amiral des Romains, et la République romaine n'aurait pas songé à lui confier la mission qu'il a remplie si elle ne s'était crue la maîtresse de l'Océan.

La même conviction, si nous en croyons Selden, a toujours existé chez les peuples modernes. Historiens, géographes, jurisconsultes, théologiens, hommes d'État sont unanimes sur ce point. On n'a jamais, quoi qu'on dise, contesté aux Vénitiens la

propriété de la mer Adriatique, ni aux Génois celle de la mer Ligurienne, ni aux Pisans celle de la mer de Toscane, ni au souverain pontife celle des eaux qui baignent ses États, et qu'on pourrait appeler la mer ecclésiastique. Comme unique preuve de son assertion, Selden étale avec complaisance toutes les exactions qui ont été commises par les peuples, tous les droits qu'ils se sont arrogés de leur pleine autorité. En un mot, il leur fait un titre de leurs iniquités mêmes, et, au besoin, il en appelle, lui protestant, à l'autorité infaillible du saint-siège et aux décrets des conciles. Après les républiques maritimes de l'Italie, il nous montre les Espagnols, les Portugais et les Hollandais se disputant ou se partageant la mer des Indes; les Français, les Suédois, les Danois, les Polonais, les Turcs se déclarant les maîtres de certaines mers particulières, sans qu'il arrive à aucun d'eux ni à personne de mettre en doute un seul instant que la mer puisse devenir une propriété. Ils sont en désaccord sur l'application, jamais sur le principe. Ils réclament souvent plus qu'il ne leur appartient, mais rien qui ne soit de nature à leur appartenir. Or, lorsqu'un fait a pour lui cet assentiment universel, comment n'y pas reconnaître le caractère même du droit? Qu'est-ce donc que le droit, quand on remonte jusqu'à la source? qu'est-ce que le droit naturel, sinon ce qui est consacré par le consentement du genre humain, ce qui fait loi, sans exception, pour tous les peuples et pour tous les hommes? La propriété des mers est précisément dans ce cas; donc elle est de droit naturel. De plus, on a démontré qu'elle a ses fondements dans l'Écriture sainte

et qu'elle est reconnue par la tradition des Hébreux, c'est-à-dire par une tradition qui a Dieu lui-même pour auteur ; donc elle est à la fois de droit naturel et de droit divin.

Restent les arguments de Grotius, ou les objections qu'on peut tirer de la liberté du commerce et de la navigation, ainsi que de la fluidité et de l'étendue de l'Océan ; deux qualités qui semblent empêcher qu'il soit possédé effectivement et qu'il puisse remplir les conditions d'une propriété ordinaire. La première de ces exceptions a cessé d'exister, selon Selden, par cela même qu'on a établi que la mer est une propriété. Sans doute il est utile à l'humanité que le commerce et la navigation s'étendent aussi loin que possible, que les marchands et les voyageurs puissent porter sans obstacle les richesses et les lumières d'une nation à une autre ; mais cette faculté peut leur être accordée sur mer par la bonne volonté des souverains, comme elle leur est accordée par terre, comme on accorde le passage des Pyrénées et des Alpes à tous les hommes paisibles et inoffensifs, pourvu que ce caractère ait été reconnu en eux et qu'ils respectent les lois des pays qu'ils traversent. Il y a plus : cette concession pourrait être consacrée par les traités ; elle pourrait être admise en principe dans le droit public de l'Europe et de tous les peuples, sans qu'il en résultât le moindre dommage pour la propriété des mers. Elle deviendrait alors une servitude, comme ce les qui pèsent sur la propriété privée, et qui, loin de détruire ses droits, les supposent nécessairement.

A la seconde objection, Selden répond que les fleuves ne sont pas moins fluides que l'Océan, qu'ils

le sont même davantage, puisqu'ils ont une déclivité qui les conduit à la mer, tandis que la mer, malgré l'agitation de ses vagues, reste toujours à la même place. Cependant les fleuves sont universellement regardés comme un domaine particulier, comme une propriété parfaitement légitime. Pourquoi cela? Parce que le fond sur lequel ils coulent ne change pas; parce que ce fond identique peut être assimilé à la terre; c'est sur lui, non sur l'onde fugitive, que s'appuient, comme sur un roc, les droits régaliens des princes. Nous n'avons aucune raison, ajoute Selden, de ne pas donner la même base à la propriété de la mer, ni de croire que le fond de la mer soit plus variable que le lit des fleuves ou des rivières. Dès que ce fond remonte à la surface de manière à former une île, à l'instant il partage le sort et revêt le caractère de la terre elle-même; à l'instant il devient une propriété particulière. Pourquoi donc en serait-il autrement quand il est recouvert par les vagues? Les vagues, dans leur rapport avec le lit de l'Océan, peuvent être comparées à l'air qui enveloppe de toute part notre planète. Qu'y a-t-il de plus fluide, de plus mobile, de plus fugitif que l'air? Cependant l'espace qu'il occupe appartient au propriétaire du sol; je puis élever aussi haut que je le veux, ou que le permet l'art de l'architecture, les constructions dont je couvre mon domaine. De là le proverbe que l'air et le ciel sont à celui qui possède la terre. Le principe de la communauté des mers, ou l'opinion que la mer n'a aucun des caractères stables de la propriété, prend son origine, suivant Selden, dans le scepticisme, dans cette philosophie matéria-

liste et impie, autrefois professée par les sophistes de la Grèce, qui veut que toute la nature soit dans un écoulement perpétuel, qui refuse à tous les êtres la durée et l'identité, qui ne reconnaît dans l'homme et dans l'univers que des phénomènes insaisissables. L'accusation paraît étrange quand on songe qu'elle s'adresse à Grotius et qu'elle part de Selden; car on n'a pas oublié que, selon l'auteur du *Mare clausum*, la raison humaine n'est qu'une source d'illusions et de mensonges contradictoires.

Une troisième objection, celle qui est tirée de l'étendue de la mer, est écartée par cette considération que, si vaste qu'elle puisse être, la mer n'est pas infinie. Dieu lui a dit, selon le témoignage de l'Écriture: « Tu viendras jusqu'ici et tu n'iras pas plus loin.» Et, en effet, elle a ses limites, que l'esprit de système peut seul méconnaître. Ce sont d'abord les côtes qui l'entourent de toutes parts, et dans lesquelles elle est contenue comme l'eau dans un vase. Ce sont les presqu'îles, les promontoires, les écueils qui s'avancent dans son sein, qui déterminent ses contours et lui imposent une division naturelle. Ce sont les lignes astronomiques qui résultent de la structure générale du monde, l'équateur, les pôles, les parallèles, les méridiens, ou même celles qu'on tire arbitrairement par la pensée, comme la démarcation établie par Alexandre VI entre les possessions espagnoles et celles des Portugais. Ce sont enfin les degrés de longitude et de latitude, avec leurs diverses fractions, et par le moyen desquels on pourrait faire au besoin le cadastre de l'océan comme celui de la terre ferme. D'ailleurs, ceux-là mêmes qui

défendent le principe de la communauté des mers sont obligés de reconnaître, avec Barthole, avec Bodin, avec tous les publicistes et avec tous les jurisconsultes, que jusqu'à une distance déterminée de la côte, la mer appartient aux peuples limitrophes. Pourquoi donc cette distance, en supposant qu'elle fût parfaitement fixée, ne pourrait-elle pas être franchie? Mais, sur cette question, l'on est loin d'être d'accord, car les uns se contentent de soixante milles, et les autres en veulent cent. Donc, la limite qu'on a imaginée est purement arbitraire; elle peut être reculée indéfiniment, et le droit de propriété demeure tout entier pour la mer comme pour la terre.

De l'immensité de l'océan, Grotius a su tirer encore une autre conséquence. Il soutient que, non seulement la mer ne peut être occupée, mais que cette occupation, si elle était possible, ou cette prise de possession, sans aucune utilité pour le possesseur, serait souverainement injuste pour le reste des hommes; car les avantages qu'on demande à la mer, ceux du commerce, de la navigation et de la pêche, étant de leur nature inépuisables, il serait à la fois inique et déraisonnable d'en réserver la jouissance à un seul ou à quelques-uns, à l'exclusion de tous les autres. Cette proposition est combattue par Selden avec autant de vivacité que la précédente[1]. Non, dit-il, les biens de la mer ne sont pas inépuisables. Il n'en est pas de ces biens comme d'un flambeau allumé qui communique la lumière sans s'obscurcir. Les uns,

1. Voir la première partie du *Mare clausum*, ch. XXII.

comme les avantages de la navigation et du commerce, perdent de leur valeur par cela seul qu'ils sont partagés. Les autres perdent du côté de la quantité. Le poisson, le corail, les perles, les coquillages diminuent par la pêche, comme les métaux et les pierres précieuses par l'exploitation des mines, comme les productions de la terre quand elles sont récoltées par plusieurs, au lieu de l'être par un seul. Selden prétend en trouver la preuve chez les auteurs anciens. Pline nous assure[1] qu'on trouvait autrefois beaucoup de perles dans les mers de l'Occident, particulièrement dans les mers britanniques; et quoiqu'elles fussent d'un plus petit volume et d'une blancheur moins éclatante que celles de l'Orient, César n'a pas dédaigné d'en couvrir un plastron dont il fit hommage à Vénus. Si nous en croyons Suétone[2], César n'aurait entrepris la conquête de l'Angleterre que dans l'espoir de trouver en abondance, sur les côtes, cette précieuse production de l'Océan. Pourquoi donc est-elle devenue introuvable aujourd'hui? C'est parce qu'on l'a épuisée, et que la fécondité de la mer n'a pas répondu à l'avidité des pêcheurs. Il en est de même du corail; il en serait de même du poisson si on laissait faire.

Mais cette considération est d'un ordre secondaire aux yeux de Selden. L'objection qui a le plus frappé son esprit, c'est que la mer échappe aux conditions de la propriété par son étendue. Après avoir essayé de la détruire par le raisonnement, il y revient une seconde fois, afin de lui opposer, dans un fait éclatant, l'au-

1. *Hist. nat.*, liv. IX, ch. XXXV.
2. *Vie de Jules César*, ch. XLVII.

torité de l'histoire. Comment la mer, sous prétexte qu'elle est trop vaste pour être occupée, ne pourrait-elle pas être possédée légitimement et sans partage par un peuple ou par un souverain? La mer n'est après tout qu'une partie du globe que nous habitons, et c'est ce globe, ou le monde, comme on l'appelle, qui a subi pendant plusieurs siècles la domination des empereurs romains. L'autorité de ces monarques, les seuls qui puissent justement revendiquer ce titre, n'était pas seulement universelle, elle était absolue. Ils disposaient en maîtres des personnes et des choses. Par conséquent, ils avaient la propriété de toutes les contrées soumises à leurs lois, et de la mer aussi bien que de la terre. On pourrait donc, à défaut d'autres raisons, faire dériver la propriété de la mer du pouvoir des empereurs romains.

Tel est, en substance, cet étrange plaidoyer en faveur d'une cause insoutenable. Mais en vain Selden a-t-il perdu son procès, il ne faut pas oublier que c'est au bout de deux siècles, après avoir fait illusion à de nobles esprits, après avoir soutenu et encouragé, par les apparences du droit et par le prestige d'une fausse science, les plus iniques prétentions. Il ne faut pas oublier non plus que, de tous les ouvrages de Selden, le *Mare clausum* est celui qui a le plus fait pour sa renommée et qui a laissé le plus de traces dans notre souvenir. Nous ne pouvons donc pas nous dispenser, en prétextant le dédain que nous inspirerait ce livre, d'en soumettre au moins les parties essentielles à quelques réflexions critiques.

IV

Écartons d'abord les considérations historiques de Selden; car la manière dont il fait intervenir l'histoire, soit en faveur de la propriété des mers prise en général, soit en faveur de la dictature maritime de l'Angleterre, ne peut pas, avec la meilleure volonté, être prise au sérieux. Puis, en lui reconnaissant même la plus scrupuleuse exactitude, il ne s'agit pas seulement de savoir quel usage tel ou tel peuple a fait de sa puissance, mais celui qu'il aurait dû en faire, celui qui était conforme à son propre droit et au droit des autres. Peu nous importent les abus de la force, nous ne recherchons que les règles de la justice. Et si l'on nous fait remarquer une seconde fois qu'un fait constant et universel, accepté par tous les hommes, par toutes les nations, dans tous les temps, doit être considéré comme une loi de notre nature, et, par conséquent, de l'équité, nous répondrons que cette observation n'a pas ici sa place. On ne nous montre pas les nations d'accord les unes avec les autres pour se partager l'Océan comme elles se sont partagé la terre; mais, au contraire, on nous apprend que plusieurs d'entre elles ont exercé sur la mer une véritable tyrannie, et que ce pouvoir oppressif, habituellement conquis par la violence, a toujours excité les réclamations et les plaintes de ceux qui étaient obligés de le subir. Quant à faire dériver la propriété des mers de l'autorité universelle et absolue des empereurs romains, c'est un sophisme qui

dépasse les proportions ordinaires. Les empereurs romains, sans nul doute, furent tout-puissants dans l'ordre politique. Profitant de l'avilissement des caractères et de la décadence des institutions, ils réunirent dans leurs mains tous les pouvoirs, ils eurent la prétention de représenter dans leurs personnes la majesté et les droits du peuple souverain. Mais jamais ils ne furent considérés et ne se considérèrent eux-mêmes comme les maîtres d'un troupeau d'esclaves et comme les propriétaires du sol de l'empire. Nulle part, les droits de propriété privée n'ont été définis avec plus de précision, entourés de plus de garanties et consacrés plus solennellement que dans les lois romaines, surtout celles qui appartiennent à l'ère impériale. C'est précisément à cette même époque que les jurisconsultes romains ont proclamé et établi en principe la communauté des mers. D'ailleurs, quand il serait vrai que l'autorité impériale a été telle que la définit Selden, et que le monde romain, *Orbis romanus*, a réellement embrassé l'Océan et toute la terre, il resterait encore à prouver que le peuple anglais est le légitime héritier des Césars.

Ce n'est pas assez de dégager la question des hypothèses arbitraires et de l'érudition stérile dont on a cherché à l'obscurcir, il faut encore avoir soin, par la définition des termes, d'en fixer les limites. Or, il est certain que personne ne conteste aux États maritimes le droit de défendre aux bâtiments de guerre l'approche de leurs côtes, et celui d'imposer aux vaisseaux marchands des conditions avant de les admettre dans leurs rades et dans leurs ports. On leur reconnaît donc jusqu'à une certaine distance,

nécessairement variable suivant la puissance des moyens d'attaque, la juridiction exclusive des eaux qui avoisinent leur territoire. Mais comment, avec Selden, faire sortir de là une conséquence mortelle à la communauté des mers? C'est une question très différente qui se présente ici. Il s'agit des mesures d'ordre et de sécurité qui sont permises à chaque peuple à l'égard de tous les autres. Il s'agit de son indépendance et de sa liberté intérieure, nullement de sa domination. Au reste, si la propriété des mers pouvait découler de ce droit de police et de légitime défense, elle n'appartiendrait pas plus à l'Angleterre qu'aux autres nations riveraines de l'Océan. La conclusion suprême du *Mare clausum* serait aussi chimérique qu'avec le principe de la communauté, et non moins chimérique serait l'entreprise de s'entendre sur un partage.

Maintenant que le champ de la discussion est nettement circonscrit, nous allons examiner un à un chacun des principes, chacun des raisonnements que Selden oppose à ceux de Grotius. Car, en vain le publiciste anglais a-t-il mis sa confiance dans les textes, dans les traditions, dans les faits accomplis; en vain a-t-il érigé en système l'abdication de la raison et la suppression du droit naturel, il est pourtant obligé, quand il répond à son adversaire, de parler la même langue que lui, de prononcer les mots de droit, de justice, d'équité, de nature, de reconstruire tout ce qu'il a détruit, de supposer tout ce qu'il a nié. Ce n'est pas seulement une inconséquence, c'est une nécessité plus forte que la volonté et que tous les systèmes, car dès qu'on a répudié les idées qui sont

le fond même de notre intelligence, il est impossible de s'entendre avec ses semblables.

On se rappelle que le premier argument de Selden consiste à assimiler la navigation à un voyage par terre. Personne n'est admis à passer par un pays étranger sans la permission du souverain qui règne sur ce pays. C'est ainsi que la traversée des mers peut être octroyée comme une concession purement gratuite, ou stipulée entre les puissances maritimes comme une servitude, moyennant certaines conditions acceptées de part et d'autre. Ce raisonnement pèche par la base; car la ressemblance qu'on peut établir entre les deux voies de communication est purement imaginaire. La route par terre appartient à celui qui l'a fait construire, c'est-à-dire au propriétaire du fonds. Ce propriétaire, c'est l'État; car c'est lui qui, dans chaque pays, possède au nom de tous, d'une manière indivise, ce qui est d'un usage général. Mais en vain l'État est-il un être collectif, il est pourtant le propriétaire d'un domaine particulier, qui a ses limites reconnues et parfaitement déterminées. Il n'en est pas de même de la route qu'on suit à travers les mers. Ce grand chemin des nations, c'est Dieu seul qui l'a tracé, non pour l'avantage d'un seul ou de quelques-uns, mais pour celui du genre humain. Il est aujourd'hui ce qu'il a été hier, ce qu'il fut à l'origine des choses, et il sera demain, après de nouveaux siècles écoulés, ce qu'il est aujourd'hui. Il n'est donné à aucune puissance humaine d'y laisser son empreinte, soit pour l'améliorer, soit pour le rendre pire. Des vaisseaux innombrables l'ont parcouru et d'autres, en plus grand nombre, le par-

courront encore sans y laisser aucun vestige. Quant au fond solide que recouvre ce mobile élément; n'étant ni utile ni accessible à personne, personne n'a songé à le réclamer, personne n'a pu ni désiré se l'approprier; il n'est atteint ni par le droit de la conquête, ni par celui du travail, ni par celui du premier occupant. Vous pouvez, si vous ne craignez rien d'un plus puissant que vous, pointer vos canons sur un détroit, sillonner de vos croisières un espace déterminé de l'Océan et empêcher de passer qui bon vous semble, ou lever un tribut et faire peser mille vexations sur les marchands et les navigateurs; mais ne dites point en agissant ainsi que vous usez de votre droit; vous ne faites usage que de votre force; vous ressemblez à ces barons du moyen âge qui du haut de leurs nids de vautour, construits près d'un fleuve ou d'une grande route, tombaient sur les voyageurs pour les rançonner ou les dépouiller.

Le second argument de Selden est fondé sur une prétendue ressemblance que présente la propriété de la mer avec celle des fleuves ou de l'air et de l'espace compris au-dessus d'un fonds de terre. Mais ce raisonnement est encore plus faible, s'il est possible, que le précédent; car, pour parler d'abord des fleuves, que m'importe la fluidité de l'eau ? que m'importe que l'eau soit emportée à la mer? Le fleuve est un chemin qui traverse mes États, où nul ne peut pénétrer sans ma permission. Toute personne qui entre dans mes États, dans mon domaine privé, ne fût-ce que pour un instant, est soumise, tant qu'elle y est, à mes conditions et à mes lois, pourvu qu'elles ne soient pas contraires aux principes généraux de

l'humanité et de la justice. Mais ce n'est pas tout. Le fond d'un fleuve n'est pas assez éloigné du niveau des terres pour qu'il ne représente pas une propriété véritable, une propriété particulière que je puis détourner de son usage actuel pour lui en donner un autre, que je puis livrer à l'agriculture, en donnant au courant un autre lit. Enfin, la plupart des fleuves, par le barrage, l'endiguement, le creusement du fond, ont subi un travail qui en a fait une propriété aussi légitime que le champ fécondé par nos sueurs.

Est-il vrai qu'on prend possession de l'air comme on prend possession du champ qu'il surmonte? est-il vrai, selon le proverbe cité par Selden, que l'air et le ciel appartiennent à celui qui possède la terre? Rien de plus inadmissible et au fond rien de plus puéril que cette proposition, malgré un faux air de profondeur. Il est évident que celui qui acquiert un terrain acquiert en même temps tout ce qui en est inséparable, à savoir l'espace, et ce qu'on ne pourrait enlever qu'avec l'espace lui-même. La pleine mer est-elle inséparable même du pays le plus voisin que baignent ses flots? Personne n'oserait le soutenir : par conséquent la comparaison de Selden prouve contre lui. Mais il y a une autre observation à faire à ce sujet. L'espace quoique inséparable du sol qu'il surmonte, n'appartient au propriétaire du fonds qu'autant qu'il en use sans inconvénients pour les autres. Mais qu'il lui plaise de bâtir une maison tellement élevée qu'elle menace les voisins et les passants, ou qu'il la rapproche à ce point de la maison d'autrui qu'il lui enlève l'air et le jour, à l'instant il rencontre la résistance de la loi, et j'ajouterai que

rien n'est plus juste. L'air et le jour ne lui appartiennent pas; l'espace lui même n'est pas à lui, mais à tout le monde; voilà pourquoi on peut l'empêcher de l'envahir au détriment des autres. La plupart des restrictions que la loi apporte à l'usage de la propriété foncière reposent sur le même principe.

Le troisième argument de Selden, c'est que la mer est aussi bien circonscrite par les terres que les terres par les flots, et qu'à défaut de points matériels, elle peut être limitée par les lignes astronomiques, les méridiens, l'équateur, les parallèles, les degrés de longitude et de latitude. Ce troisième argument est dignement placé à côté des deux autres. Que les eaux qui baignent les côtes fassent pour ainsi dire corps avec elles et appartiennent ensemble au même propriétaire, nous l'avons déjà accordé, c'est un fait inévitable, nécessaire à la sécurité des peuples, par conséquent un droit justement revendiqué par tous les États voisins de la mer et que reconnaissent les autres, qui est consacré par le droit public aussi bien que par la force des choses. Mais il n'est point question ici de la mer qui baigne les côtes, à une distance fixée par le consentement commun ; il s'agit de la pleine mer, qui n'a pas d'autres limites que ces lignes géographiques dont nous parlions tout à l'heure. Or, pourquoi cette immense étendue d'eau appartiendrait-elle à un peuple plutôt qu'à un autre? Pourquoi plusieurs peuples s'entendraient-ils pour la partager? Enfin, comment peut-elle sortir du droit commun et du domaine commun de la nature pour devenir une propriété particulière? Il y a deux manières de s'assimiler les choses dans l'ordre

naturel : le travail et la première occupation ; et je me hâte d'ajouter que ces deux modes d'appropriation ne peuvent guère se séparer ; car pour exercer mon activité, mon industrie, sur la nature brute, il faut d'abord m'en emparer pendant qu'elle est encore dans le domaine commun, ou pour parler plus exactement pendant qu'elle est hors d'usage ; et quand je me suis ainsi emparé d'une chose qui est encore à l'état naturel, c'est certainement pour la façonner à mon usage et lui faire subir les effets de ma volonté. Or, ces deux conditions, soit qu'on les réunisse, soit qu'on les sépare, sont absolument irréalisables pour la pleine mer. La pleine mer, comme nous l'avons reconnu, est une grande route naturelle, créée par l'auteur de la nature à l'usage du genre humain et sur laquelle la main de l'homme n'a aucune prise. Personne n'a donc pu se l'approprier par le travail. La pleine mer offre une immense étendue qui n'a jamais pu être retenue sous le pouvoir d'aucun peuple, qui n'a jamais été réellement à aucune puissance, qui n'a jamais pu être défendue ni par le canon ni par une ligne de croisières assez serrée et assez grande pour en défendre la traversée aux navigateurs étrangers. On parle de lignes mathématiques, de longitude et de latitude : la solution du problème n'est point là. Il faut qu'on nous montre une limite matérielle, marquée par une occupation effective, par une puissance irrésistible. Les lignes et les degrés n'existent que dans la pensée et il s'agit de la réalité. Qu'une puissance maritime capable de remplir cette condition se forme aujourd'hui ou existe déjà depuis quelques siècles, cela ne

suffit pas, puisqu'il faut non seulement l'occupation, mais la première occupation, c'est-à-dire la prise de possession de ce qui était inoccupé. Or, jamais les mers, de l'aveu même de Selden, n'ont été inoccupées. Une traversée comme celle de l'Atlantique par Christophe Colomb est un fait sans précédent, mais ce n'est pas une première occupation. Donc ni l'un ni l'autre des deux moyens que nous avons indiqués ne peut constituer la propriété des mers.

Selon le droit naturel, il n'existe que ces deux moyens d'imprimer à une chose le caractère de la propriété. Mais selon la loi civile, et particulièrement selon la loi romaine, il y en a un troisième. C'est un usage incontesté pendant un certain nombre d'années. Eh bien ! ce moyen n'est pas plus admissible ici que les deux autres ; car il n'y a pas un seul acte d'usurpation et de tyrannie exercé sur les mers, sur les mers intérieures comme sur la haute mer, qui n'ait provoqué des protestations et des résistances. Vénitiens, Toscans, Espagnols, Portugais et surtout Anglais, tous ceux qui ont prétendu à la souveraineté de l'Océan ont eu à lutter constamment contre les autres puissances, et ont été obligés de céder à l'opinion quand ils n'ont pas été dépossédés par la force. Mais alors même que toute la terre garderait le silence, il n'y a pas de prescription pour les droits et le patrimoine du genre humain.

Une fois la mer restituée au domaine commun, l'on est forcé d'y faire rentrer en même temps tout ce qu'elle renferme dans son sein, et de reconnaître, avec la liberté de la navigation, la liberté de la

pêche, quelle qu'en soit la nature. Peu importe que le poisson soit rare ou que les perles soient précieuses, ils appartiennent à tout le monde tant qu'ils n'ont pas été pris; c'est la seule chose qu'il soit nécessaire d'établir. D'ailleurs, on ne pêche ni le corail ni les perles en pleine mer, mais sur les côtes, et, quant à la pêche en pleine mer, ce sont plutôt les pêcheurs qui manquent que le poisson.

Une conséquence plus importante de la communauté des mers, c'est la concurrence commerciale. On comprend sur-le-champ le trouble que doit apporter un tel état de choses au sein d'une nation accoutumée à commander à l'industrie et à couvrir des produits de son activité et de son intelligence tous les marchés du monde. Mais, d'une part, la liberté du commerce est inséparable de la liberté de navigation, qui elle-même découle nécessairement de la communauté des mers. D'une autre part, si le monopole est une source de richesses pour les nations privilégiées, la libre concurrence tourne au profit de tous les peuples, et il est juste que l'intérêt particulier soit subordonné à l'intérêt général. Il n'y a pas un seul principe de droit naturel qui n'aboutisse à cette conclusion.

Mais que peuvent être la concurrence et la liberté commerciales sans un autre principe qui a fait, depuis quelques années, de rapides progrès, mais dont la cause n'est pas encore gagnée : je veux parler du libre échange. Quoi! vous voulez porter chez les autres les produits de votre sol et de votre industrie, et vous lui défendez d'exercer le même droit chez vous? Mais, s'ils imitent votre exemple, s'ils règlent leur conduite sur la vôtre, qu'aurez-vous à leur re-

procher? Ignorez-vous que tout droit est réciproque? que toute liberté qui n'est pas un droit, c'est-à-dire qui n'est pas marquée de ce caractère de réciprocité, est une mesure d'oppression et de tyrannie? Indépendamment de la liberté des nations, il y a ici une autre cause mise en question : c'est celle de la liberté individuelle. De quel droit, quand vous me vendez à des prix exorbitants les denrées de votre propriété ou les produits de vos manufactures, l'État interviendrait-il pour me défendre d'acheter ailleurs des produits semblables à meilleur marché? Je n'ignore pas que la société est autorisée à s'entourer d'un impénétrable rempart, jusqu'à ce qu'elle soit prête à lutter avec l'étranger. Mais il faut tôt ou tard que la lutte s'engage, et, quand ce moment est arrivé, après les ménagements nécessaires pour opérer la transformation, le monopole devient une œuvre de cruauté et de spoliation. Je n'ai pas la prétention de résoudre en passant et dans quelques mots une question aussi délicate, aussi complexe que celle du libre-échange, je veux seulement montrer par quels liens elle se rattache au droit des gens et au droit naturel : au premier par la liberté des mers, au second par la liberté individuelle, et que l'un et l'autre sont d'accord avec les résultats les plus récents de l'économie politique.

Une autre question non moins intéressante se rattache à celle qui nous occupe en ce moment : c'est la situation des neutres pendant une guerre maritime, et les conditions de cette guerre elle-même. Jusqu'à la guerre d'Orient et au traité de 1856, les neutres n'étaient pas traités avec moins de rigueur qu'une des

parties belligérantes par l'autre. Le droit de visite et de recherche anéantissait leur commerce; le droit de saisie les ruinait sous le moindre prétexte. La recherche de la marchandise ennemie sous leur pavillon avait pour effet d'entraver leurs opérations, quand elle ne suffisait pas à les dépouiller. Enfin la course, autorisée par l'usage de toutes les nations, n'était pas autre chose dans la pratique qu'un brigandage légal. Le principe de la liberté des mers une fois reconnu, tous ces actes se condamnent d'eux-mêmes, et ils le sont désormais par le droit public de l'Europe. La course est abolie. Le pavillon neutre protège la marchandise ennemie. Le pavillon ennemi ne donne pas le droit de saisir la marchandise neutre. On aurait pu sans danger abolir le droit de visite lui-même ; car malheur à la nation qui se décide à la guerre et qui attend ses munitions de l'étranger par la voie de la navigation! Mais c'est beaucoup d'être arrivé jusque-là.

Mais quoi! la liberté des mers n'est-elle désirable que parce qu'elle met un frein à l'abus de la force et favorise, par la liberté du commerce, l'extension du bien-être? Non, elle est l'auxiliaire le plus puissant et le plus précieux de la fraternité humaine. Elle porte sur toute la surface de la terre, non seulement les dons de la nature et les œuvres de l'industrie, mais les bienfaits du dévouement et de l'intelligence. Elle réalise les mots de l'apôtre : « Le champ, c'est le monde. » Elle y sème les croyances, les idées, les espérances qui relient toutes les nations entre elles et leur ouvrent à toutes ensemble de nouvelles destinées. C'est à ce titre qu'elle a des droits à notre

intérêt, et que nous devons assister à ses progrès avec un cœur reconnaissant. L'Angleterre elle-même n'a-t-elle pas ouvert à toutes les nations de l'Europe les mers de la Chine? Les États-Unis n'ont-ils pas fait la même conquête sur les mers du Japon? La mer Noire n'a-t-elle pas cessé d'être un canal russe, et le Danube, un véritable bras de mer, n'appartient-il pas désormais à toute l'Europe? Si l'histoire était un argument en matière de liberté, Selden serait vaincu par ses propres armes. Mais il est bien question de Selden ! Il s'agit de défendre le droit contre le fait, la justice contre la force, les efforts du présent et les espérances de l'avenir contre les iniquités et les erreurs d'un autre âge.

LIVRE II

LES UTOPISTES DU XVIIe SIÈCLE

I

CAMPANELLA

L'utopie a sa place dans l'histoire et dans la conscience de l'humanité, à côté de la raison et de la tradition. Elle est de tous les temps et de tous les pays. Elle parle toutes les langues, elle revêt toutes les formes, elle s'accommode de tous les systèmes et de tous les partis, philosophique dans un temps de libre pensée, religieuse à une époque de fortes croyances, mystique ou matérialiste, libérale ou despotique, monarchique ou républicaine selon la pente sur laquelle elle trouve le monde et qu'elle est aussi propre à remonter qu'à descendre. Elle n'a pas plus manqué au XVIIe siècle qu'à ceux qui l'ont précédé et qui l'ont suivi. Campanella, Harrington, Fénelon sont les successeurs de Platon, du Platon de la république, de Savonarole, de Thomas Morus, et les devanciers de Rousseau, de Mably, de Fourier, de Saint-Simon, à certains

égards de Joseph de Maistre. Bacon lui-même, dans la *Nouvelle Atlantide* et dans maint passage du *De augmentis scientiarum*, a payé son tribut à ce vertige, mais il reprend vite son aplomb et n'est que trop solidement attaché à la terre lorsqu'il quitte le domaine des sciences naturelles pour s'occuper, comme dans ses *Essais*, de politique et de morale. J'ai pensé qu'il ne serait pas sans intérêt de rechercher quelle influence les esprits de cet ordre ont exercée sur le grand siècle, et quelle part leur revient dans les chimères ou même dans quelques-unes des idées les plus arrêtées de notre temps. Je commencerai cette étude par Campanella, le plus hardi, le plus décidé et sans contredit le plus original de tous ces réformateurs. En même temps qu'il voulait fonder une société nouvelle sur des bases jusque-là inconnues, il poursuivait le même but que Bacon et Descartes, il se promettait de régénérer la philosophie et les sciences. Persuadé que ces deux tâches sont absolument inséparables, il s'y dévouait avec la même ardeur, avec le même emportement, faisant marcher de front la pensée et l'action. C'est dire qu'on ne connaît qu'imparfaitement les idées de Campanella, si l'on n'y joint, comme commentaire, le récit de sa vie. D'ailleurs, cette vie accidentée et dramatique renferme encore quelques points obscurs qui, à leur tour, ne peuvent être éclairés que par une saine appréciation de ses idées.

I

Né le 5 septembre 1568, à Stegnano, petit village près de Stilo, en Calabre, Campanella avait quatorze ans lorsqu'il entra dans cet ordre de Saint-Dominique d'où était sorti quelques années auparavant, avec un esprit aussi entreprenant, pour mener une vie aussi agitée, et finir par une mort tragique, le malheureux Jordano Bruno. La soumission sans limite que l'on professait dans son couvent et dans son ordre tout entier pour les doctrines d'Aristote et de saint Thomas, provoqua chez le jeune novice une réaction, un certain esprit de résistance qui faillit l'entraîner au scepticisme. Il se demandait si tout ce qui repose sur le témoignage humain, si l'histoire elle-même n'était pas un tissu de fictions, et il se prenait par moments, comme il le raconte lui-même, à douter de l'existence de Charlemagne. Mais il s'arrêta à temps sur cette pente, se bornant à répudier l'enseignement de la scolastique et se promettant, quand il venait d'atteindre au plus sa vingtième année, de fonder une philosophie nouvelle sur des bases uniquement empruntées à la raison et à la nature. Bacon, qui était né sept ans avant lui, n'avait pas encore commencé sa carrière, et il est douteux que Campanella ait jamais connu aucun de ses écrits. Mais un autre réformateur, son compatriote Bernardino Telesio, venait de mourir à Cosenza, sa ville natale, où il avait fondé, en haine d'Aristote, l'Académie Cosentine. Campanella enten-

dit parler de lui de manière à intéresser son amour-propre, voici dans quelle occasion. C'était un usage en Italie entre les différents maîtres de la scolastique, surtout quand ils appartenaient à des ordres différents, de se provoquer en champ clos à la façon des paladins, et de se mesurer les uns contre les autres, sous les regards du public, dans des duels acharnés, mais où les coups d'épée étaient remplacés par des arguments. Le professeur de philosophie du couvent de San Giorgio, auquel appartenait Campanella, fut ainsi défié par les franciscains de Cosenza. Comme il se trouvait malade, il envoya à sa place le plus brillant de ses élèves, le jeune Thomas. Il est probable que celui-ci, faisant bon marché du drapeau de sa maison, au lieu de défendre Aristote et saint Thomas, prit plaisir à les attaquer. En tout cas il eut un immense succès, et les vieillards qui assistaient au débat, dirent que l'âme de Telesio avait passé dans ce jeune moine. Il n'en fallut pas davantage à un esprit ardent pour fixer irrévocablement ses idées. Campanella se procure aussitôt l'ouvrage du vieux philosophe, le dévore en quelques jours et compose en quelques mois un livre consacré à la gloire de son nouveau maître, dont il épouse publiquement les doctrines. Antoine Marta venait de publier contre Telesio la défense d'Aristote, qui lui avait coûté onze ans de travail [1]. Campanella lui répond par la philosophie démontrée à l'aide des sens [2].

Et quel était l'objet de ce grand débat? Qu'est-ce

1. *Propugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii.* Naples, in-4°, 1587.

2 *Philosophia sensibus demonstrata.* Naples, 1587

que Telesio, dans son fameux traité de la nature (*De rerum natura juxta propria principia*) enseignait de si nouveau et de si extraordinaire? Il s'agissait, non de la philosophie tout entière, mais seulement de la physique. Sans aucun doute, la physique d'Aristote est loin d'être irréprochable, et il fallait surtout se garder de l'accepter sur sa parole ou d'étudier la nature dans ses livres; mais la physique de Telesio est plus imparfaite encore sans être plus indépendante. Au lieu de s'appuyer sur l'autorité d'un philosophe qui avait du moins recommandé l'observation et l'expérience et qui avait écrit l'histoire des animaux, elle reculait jusqu'aux grossières hypothèses de Parménide Et voilà où Campanella voit l'avenir de la philosophie et la régénération de toutes les sciences. Voilà la doctrine qu'il trouve la plus conforme à l'Écriture sainte et aux principes des Pères de l'Église[1].

Il n'en avait pas moins pris parti contre l'école, c'est-à-dire contre l'autorité, non seulement d'Aristote, mais du patron de l'ordre, du docteur Angélique qui ne connaissait point d'autre physique que la physique péripatéticienne. Il n'en était pas moins un esprit indiscipliné et un dangereux novateur. Sa *Philosophie démontrée par les sens* souleva contre lui un épouvantable orage. On ne se demanda pas si elle n'était pas au fond justifiée d'avance par cet adage scolastique : « Rien n'est dans la raison qui ne vienne des sens. » *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* On lui imputa toutes les hérésies,

1. *De monarchia hispanica discursus*, ch. x.

toutes les impiétés, et, ce qui était alors un crime encore plus noir que l'impiété elle-même, on l'accusa de magie ; on assura qu'un rabbin lui avait enseigné cet art infernal avec le grand art de Raymond Lulle, avec la kabbale et l'alchimie; on mit au pillage sa pauvre cellule, on lui prit tous ses manuscrits pour les déférer à l'inquisition, et on ne sait ce qui serait arrivé de sa personne, s'il ne s'était dérobé au danger par la fuite.

Après plusieurs années d'exil, pendant lesquelles il parcourut les principales villes d'Italie, Rome, Florence, Venise, Padoue, Bologne, Campanella revint à Naples et ensuite en Calabre, espérant que le temps et l'absence auraient calmé ses ennemis. Il les trouva en effet assoupis ; mais il eut soin de les réveiller et de s'en faire d'autres beaucoup plus terribles, auxquels il n'échappa point. Ici commence la partie la plus active et la plus tragique de la vie de Campanella ; mais comme elle est en même temps la plus obscure, on me permettra de m'y arrêter quelques instants.

On est généralement d'accord à faire de Campanella un martyr du patriotisme en même temps qu'un champion audacieux de la raison et de la liberté intellectuelle. On raconte que, voulant affranchir son pays de la domination espagnole, il se mit à la tête d'une troupe de moines, de bergers et de proscrits, avec la résolution de chasser et au besoin d'exterminer les oppresseurs étrangers. S'étant entendu avec le vizir Hassan Cicala, un Calabrais renégat qui, par amour pour son ancienne patrie, ou en haine des Espagnols, devait envoyer à son secours une

flotte formidable, il était, dit-on, sur le point de réussir, quand la conspiration fut découverte et déjouée par l'habileté du comte de Lemos, alors vice-roi de Naples. Campanella, tombé au pouvoir de ses ennemis, aurait été traîné à travers cinquante cachots et sept fois appliqué à la question, la dernière fois avec une telle cruauté, que son supplice dura quarante heures et qu'il y perdit, comme il le raconte lui-même, dix livres de sang et la sixième partie de sa chair [1]. Au milieu de ces tortures, rien n'aurait pu l'ébranler ni lui arracher une parole capable de le compromettre lui ou ses complices.

Je suis fâché d'avoir à exprimer quelques doutes sur cette héroïque histoire; mais je ne puis m'en dispenser, parce qu'il importe beaucoup, si nous voulons savoir la vérité sur les opinions de Campanella, que nous n'ayons pas d'illusion sur son caractère. D'abord le patriotisme de Campanella, son désir de délivrer la Calabre et tout le royaume de Naples de la domination espagnole, sont hautement démentis par ses livres et par le témoignage des auteurs contemporains qui ont vécu dans son intimité. Lisez bien les ouvrages de Campanella qui traitent de la politique, même ceux qu'il a écrits à la fin de sa vie, dans la sécurité parfaite dont il jouissait à Paris sous la protection toute-puissante de Richelieu, vous n'y trouverez pas une plainte, pas un mot de regret sur la servitude de l'Italie, ou de Naples ou même de la Calabre. Au contraire, Campanella a laissé un écrit dont je

1. *Atheismus triumphatus*, préface.

parlerai bientôt, son *Discours sur la monarchie espagnole*, où il demande avec énergie, comme le dernier terme de perfection où puisse atteindre la société chrétienne, la domination de l'Espagne sur tous les peuples du monde. Quant aux témoignages des auteurs contemporains, réunis avec le plus grand soin par M. Baldacchini [1], ils s'accordent tous à nous représenter le moine de Stilo comme un personnage moitié politique et moitié mystique, qui partout soutient ensemble le rôle de prophète ou de messie et celui de roi. Mais je m'en tiens à la parole de Gabriel Naudé, qui a vécu plusieurs années dans l'intimité de Campanella, qui l'aimait tendrement et l'admirait de bonne foi, qui, dans son panégyrique d'Urbain VIII [2], s'est répandu en reconnaissance devant ce pape pour avoir obtenu la liberté du moine italien. Gabriel Naudé dit expressément que Campanella voulait se faire roi de la haute Calabre, qu'il se faisait appeler le *Messie*, et que s'il n'a pas établi une religion nouvelle, la force seule lui a manqué. J'ajouterai que cette assertion est parfaitement d'accord avec plusieurs passages de la *Cité du soleil* et du *Discours sur la monarchie espagnole*, enfin avec l'ensemble de la philosophie de Campanella. Nous y trouvons un Dieu qu'on a bien de la peine à distinguer de la nature; et le catholicisme, tel que le comprend Campanella, n'est pas précisément celui que prêchaient saint Dominique et saint Thomas. Il parle sans cesse de

1. *Vita e filosofia di Tomaso Campanella*, 2 vol. in-8°. Naples, 1840 et 1843.

2. Paris, in-8°, 1644.

nouveaux rites à ajouter à ceux qui existent. Loin que le monde lui paraisse corrompu par le péché, il y voit la statue vivante de Dieu. Il demande un culte pour les héros comme pour les saints et pour les anges. Il érige en dogme la croyance à l'astrologie judiciaire, et se dit averti de tout ce qui lui doit arriver par un génie familier comme celui de Socrate. Nouveau Messie, il avait trouvé aussi son disciple bien-aimé dans la personne de Denys Ponsio de Nicastro, qui, arrêté avec son maître, expia cruellement son apostolat.

Quant aux tortures endurées par Campanella, je ferai remarquer d'abord que nous n'en avons pas d'autre preuve que son propre récit dans la préface de l'Athéisme vaincu *(Atheismus triumphatus)*; car la procédure a été secrète, et pas une seule des pièces qui s'y rapportent n'a été conservée. Je demanderai ensuite s'il est vraisemblable qu'un homme ait survécu à un supplice de quarante heures pendant lequel il a perdu dix livres de sang et la sixième partie de sa chair. Que sans la faire souffrir d'aucune autre manière, on tire par la saignée à la personne la plus robuste dix livres de sang, et l'on verra ce qu'elle deviendra. Enfin, comment concilier cette atrocité du gouvernement espagnol avec les ménagements qu'il a pour Campanella durant sa longue captivité? Car il lui permet de travailler, de lire tous les livres qu'il veut se procurer, de correspondre avec les savants de tous les pays et de recevoir des visites.

Il est certain, et cette seule épreuve est assez dure, que Campanella passa en prison vingt-sept ans de

sa vie, et qu'il ne fallut rien moins, pour lui faire rendre la liberté, que l'intervention du pape Urbain VIII. Encore le souverain pontife n'osa-t-il point manifester ses projets de délivrance; mais il représenta au roi d'Espagne, Philippe IV, que Campanella, étant accusé d'hérésie, devait être jugé nécessairement par les tribunaux ecclésiastiques. On lui imputait, en effet, entre autres crimes contre la religion, d'avoir écrit ce fameux livre des *Trois imposteurs*, que personne n'a vu, qui n'a jamais existé, et qui avait déjà servi mainte fois de prétexte à la persécution. Afin de donner quelque vraisemblance à sa réclamation et de rester en bons termes avec l'ambassadeur espagnol, Urbain VIII assigna pour demeure à Campanella le palais de l'inquisition, tout en lui laissant la liberté la plus complète. Le moine impétueux abusa-t-il de cet avantage? fit-il à Rome quelque démonstration imprudente? laissa-t-il échapper en public quelques propos à double sens, quelque allusion à l'avènement d'un prochain Messie? Cela est plus que probable, car il devint en peu de temps l'objet de l'exécration publique, et un jour la populace romaine s'amassa furieuse sous sa fenêtre, demandant à grands cris sa mort. Le pape lui fit dire qu'il ne pouvait rien pour son salut; mais, heureusement, le duc de Noailles, ambassadeur de France à Rome, l'avait pris sous sa protection. Il le fit évader, sous un déguisement, dans sa propre voiture, après lui avoir remis des lettres de recommandation pour Richelieu et pour Louis XIII. Campanella nous raconte lui-même avec quelle bienveillance il fut accueilli

d'abord à Marseille par Gassendi et le célèbre Peiresc, celui que Bayle a appelé le procureur général de la littérature, et ensuite par le ministre et par le roi. On lui accorda une pension de 1,800 livres par an, et on lui assigna pour demeure le couvent de son ordre, situé sur la place qu'occupe aujourd'hui le marché Saint-Honoré, et où tonnait, pendant la tourmente révolutionnaire, le fameux club des Jacobins. Il ne faut pas se méprendre sur les motifs de cette hospitalité; elle était inspirée par la haine du roi d'Espagne, avec qui l'on était alors en guerre, bien plus que par l'amour de la philosophie; elle n'en fut pas moins bienfaisante pour Campanella, qui, ayant trouvé enfin un abri inviolable et sûr, consacra le reste de sa vie à rédiger et à publier ses principaux ouvrages. Accompagné de son disciple enthousiaste, l'Allemand Tobias Adami, qui a publié après sa mort la plupart de ses écrits, il fit encore quelques voyages pour converser avec les savants et les convertir à ses idées. Il visita la Hollande, où il rencontra Descartes; mais celui-ci ne lui fit pas même l'honneur de le recevoir. Il était occupé, écrit-il à Mersenne, à rédiger des dépêches, et il craignait que le mauvais langage du philosophe italien ne passât dans sa correspondance. D'ailleurs, il avait lu un de ses livres, et n'y ayant rien trouvé qui méritât d'être pris au sérieux, il ne souhaitait pas en connaître davantage. Campanella, de retour à Paris, y mourut le 21 mai 1639, âgé de soixante et onze ans.

On dit que Richelieu allait souvent le consulter dans son couvent de la rue Saint-Honoré, et qu'un

jour, se montrant devant lui très effrayé du sort qui attendait la France sous le sceptre de Gaston, duc d'Orléans, le moine italien lui aurait répondu vivement : « Lui ! il ne règnera jamais. » *Non gaudebit imperio in æternum*, et qu'il lui prédit la naissance du Dauphin, devenu Louis XIV. Mais cette prédiction, quoique rapportée par Racine, est aussi peu admissible que les conseils demandés par le terrible cardinal à l'auteur de la *Cité du soleil*. Ce qui est plus croyable, et ce qu'atteste l'historien de l'ordre des dominicains, le père Quétif, c'est que Campanella mourut comme il avait vécu, dans la foi la plus aveugle à l'astrologie judiciaire. Il avait annoncé que l'éclipse qui devait avoir lieu le 1er juin 1639 lui serait fatale, et, pour écarter la maligne influence des astres, il se plongea dans la fumée des plantes aromatiques et fit exécuter, à quelque distance de sa cellule, les mélodies qu'il aimait. C'est dans cet état qu'il rendit l'âme, d'une manière bien digne, non d'un religieux, mais d'un Italien de la Renaissance et d'un extatique plus voisin du paganisme que de la foi de l'Évangile.

Quel est, en effet, le véritable caractère de Campanella? Ce n'est ni un charlatan, comme on l'a dit; ni un héros, comme d'autres le prétendent; ni un champion des droits de la raison, ni un apôtre de la superstition et de l'intolérance; mais il y a de tout cela en lui, comme dans la plupart des philosophes et des réformateurs italiens du XVIe siècle. Tous ces éléments disparates, maintenus ensemble par l'esprit du temps et du siècle précédent, font de lui un personnage à part, sincère dans son charlatanisme,

et qui s'entend assez bien avec lui-même. Entraîné avant tout par la force de son imagination, il ne recule pas sans doute devant les moyens qui peuvent exciter en sa faveur l'imagination des autres. C'est ainsi que les astres, selon lui, ont annoncé sa mission, qu'il se prétend doué d'une constitution physique aussi extraordinaire que son génie, qu'il parle de son crâne divisé en sept parties comme la vie éternelle, et que, jouant sur son nom et faisant allusion à cette conformation imaginaire, il se dit la *clochette des sept collines*, qui annonce au monde une nouvelle aurore. Mais il a une foi profonde dans sa destinée, et il n'est rien qu'il ne supporte pour l'accomplir. Il présente avec confiance sa métaphysique comme la Bible des philosophes, et sa *Cité du soleil*, son *Discours sur la monarchie espagnole*, comme la charte future de la société universelle. Il est libre penseur, sans doute; mais prenant sa pensée pour une suite nécessaire, pour un commentaire indispensable de la révélation chrétienne, il ne souffre point de dissentiment ni de contradiction; il prêche de bonne foi l'extermination des hérétiques et des infidèles, le règne d'une théocratie absolue. Ce gouvernement, il aurait voulu l'introduire par lui-même, le fonder sur ses propres idées; c'est dans ce dessein, non par ambition ni par patriotisme, qu'il a conspiré contre l'Espagne; mais ne pouvant réussir à faire le monde tel qu'il l'a rêvé, il l'accepte tel qu'il est, sauf à le transformer par ses doctrines. Il défend Galilée du fond de sa prison, parce que Galilée est en opposition avec Aristote et lui paraît en règle avec la Bible. Il soutient en même temps l'astrologie

judiciaire, parce qu'elle est une conséquence de sa métaphysique, plus voisine du mysticisme que de la philosophie des sens. La diversité et la lutte intérieure ne sont pas la contradiction.

La même unité, ou, si l'on veut, la même aspiration à l'unité, nous la trouvons plus prononcée encore dans la doctrine de Campanella. La plupart de ceux qui ont parlé de lui se sont jetés d'abord sur la *Cité du soleil*, parce que, de tous ses ouvrages, c'est celui qui parle le plus directement à l'imagination; mais la *Cité du soleil* est absolument inintelligible et ne peut être l'objet que d'une fausse appréciation, si l'on n'a étudié d'abord son *Discours sur la monarchie espagnole* et la quatrième partie de sa *Philosophie réelle*, consacrée à la politique. Enfin, ceux qui veulent pénétrer le fond des choses et éviter les jugements précipités ou superficiels, avant d'étudier la politique de Campanella, jetteront au moins un rapide coup d'œil sur sa *Philosophie générale*. C'est le devoir que je me suis imposé et que je vais essayer de remplir.

II

Au premier aspect, et quand on ne consulte que les titres de ses ouvrages[1]; quand on s'arrête à quelques-unes de ces maximes isolées que se transmettent de main en main tous les historiens de la philosophie, à celle-ci, par exemple : « Tout est perçu par les sens; les sens doivent être le seul guide

1. *De Sensu rerum; — Philosophia sensibus demonstrata: Physiologicorum.*

de la philosophie *(omnia sensu percipiuntur ; sensu duce philosophandum est)*, la philosophie de Campanella paraît purement empirique et sensualiste et bien près du matérialisme, si elle n'est pas le matérialisme même. Mais, quand on a la patience de l'étudier avec quelque suite et d'en comparer entre elles les diverses parties, on y découvre tout autre chose. On trouve devant soi une vaste construction panthéiste, où le dogme chrétien se débat péniblement à la surface, et qui a pour fondement, non l'expérience, encore moins la raison, dans le sens philosophique du mot, mais la sensibilité sous la double forme de la sensation et du sentiment, du sentiment exalté jusqu'au mysticisme. Établissons d'abord ce dernier point. Le premier viendra s'y joindre naturellement et se confondre avec lui.

« Savoir, selon Campanella, c'est sentir[1]. » Toutes nos facultés ne sont que des degrés ou des opérations diverses d'une faculté unique, à laquelle il donne le nom de sens. La mémoire et la réminiscence ne sont que des sensations renouvelées. L'imagination n'est que l'association ou la disjonction de sensations antérieures. La raison elle-même n'est que la réunion de plusieurs sensations semblables en une seule, ou plutôt sous un seul nom, sous un signe commun. L'âme raisonnable n'est pas une autre âme et n'a pas d'autres facultés que l'âme sensitive, car la raison n'est, en définitive, qu'un sens incomplet[2].

Mais il y a deux sortes de sens : l'un externe, qui

1. *Scire est sentire.*
2. *De Sensu rerum,* liv. II, ch. XI et XXV.

appartient sans distinction, non seulement à tous les animaux, mais à tous les êtres, à tous les corps et à l'ensemble de ces corps, c'est-à-dire à l'univers; l'autre interne, qui n'appartient qu'à l'homme et qui nous met en communication avec les choses divines, avec Dieu lui-même.

Tous les corps, dit Campanella, sont doués de sensibilité et par conséquent de perception, de mémoire, de raison. Tous les corps et toutes les parties de chacun d'entre eux, même les cheveux, les os, les plantes, les pierres, les cadavres, possèdent les facultés que l'homme, dans son orgueil, n'attribue qu'à lui-même. Ne nous en plaignons pas; car c'est dans cette similitude de la sensibilité des choses avec la nôtre que réside précisément la certitude de la connaissance. Pourquoi, en effet, sommes-nous sûrs de percevoir les objets extérieurs tels qu'ils sont réellement, avec la nature et les propriétés qui leur appartiennent? Parce que notre sensibilité et celle de ces objets se pénètrent mutuellement de manière que nous les sentons comme ils se sentent eux-mêmes, et ils se sentent eux-mêmes comme ils sont en effet; car chaque mode de la sensibilité répond à un mode de l'existence. On ne se sent pas autrement qu'on est; on n'est pas autrement qu'on se sent. La sensibilité n'est pas, comme les idées imaginées par certains philosophes, quelque chose d'étranger à l'être et à la nature: c'est la nature même de l'homme et des choses.

La conséquence qui sort de ces prémisses est facile à deviner. Tous les êtres, animés ou inanimés, n'ayant qu'un seul mode d'existence avec la faculté de se pénétrer réciproquement, ne forment vérita-

blement qu'un seul être, un être vivant, intelligent, raisonnable, c'est-à-dire sensible. Cette conséquence, Campanella la reconnaît expressément et la proclame sous mille formes, non seulement dans ses œuvres philosophiques, mais dans ses poésies[1]. « L'univers, dit-il, dans un de ses sonnets[2], l'univers est un animal grand et parfait, statue de Dieu faite à son image et qui rend hommage à Dieu. Nous, nous sommes des êtres imparfaits, une misérable famille, qui vivons et habitons dans le ventre du monde. » — « Nous sommes à la terre, qui est un grand animal dans un plus grand encore, ce que sont les vermines à notre corps qu'elles rongent. »

Cet être universel, dans lequel se confondent toutes les existences particulières, ne devrait pas seulement offrir une place à l'homme dans ses vastes entrailles; il devrait l'absorber et se l'assimiler comme tout le reste. Mais Campanella a reculé devant cette application rigoureuse de son système. Absorber l'homme dans la nature, c'était lui ôter les destinées que lui fait la religion et se mettre en révolte ouverte avec le christianisme. De là le sens plus parfait, le sens intérieur que Campanella nous accorde et par lequel nous sommes mis en communication avec Dieu et avec nous-mêmes, avec le monde surnaturel; tandis que le sens extérieur ne pénètre que dans le monde naturel. Afin de donner à cette distinction un fondement plus solide, Campanella a aussi imaginé deux âmes: l'une matérielle, qui est un air

1. Elles ont été traduites en français par madame Louise Colet, dans les *Œuvres choisies de Campanella*, in-12, Paris, 1844.

2. *De l'Univers et ses parties*, p. 57 du volume cité plus haut.

chaud et mobile, une sorte de gaz venu du soleil; l'autre, d'une nature spirituelle, réservée à l'immortalité, directement émanée de Dieu comme la lumière émane de l'astre du jour: *quæ a Deo immittitur sicut lux a sole*[1].

Mais cette concession faite à la foi ne peut sauver la philosophie de Campanella de l'abîme où elle se précipite. L'unité substantielle de tous les êtres, un instant interrompue, reparaît sous une autre forme. En effet, comme nous en avons déjà fait la remarque, sentir et exister sont la même chose pour Campanella. Tous les modes essentiels de notre existence, ou, pour me servir des termes mêmes du philosophe italien, toutes les *primautés* de l'être sont renfermées à la fois dans chaque opération, soit du sens externe, soit du sens intime. Ces primautés sont au nombre de trois: la puissance, la sagesse ou l'intelligence et l'amour. Tout ce qui est a nécessairement la faculté d'être, c'est-à-dire la puissance. Il sait qu'il est, puisqu'il sent et que sentir est la même chose que connaître: voilà la sagesse. Enfin il se plaît dans son être et cherche à l'étendre, ou au moins à le conserver: voilà l'amour. Ces trois qualités fondamentales, ces trois attributs nécessaires de l'existence se rencontrent également en Dieu, dans l'homme et dans la nature. En Dieu, elles forment la sainte trinité, d'où elles se réfléchissent dans l'âme humaine et dans toute la nature. La nature aussi bien que l'homme est donc l'image de la divinité, et le monde, selon Campanella, est la statue vivante de Dieu.

1. *De Sensu rerum*, liv. II, ch. XVIII.

Ainsi que Dieu, et à plus forte raison ainsi que l'âme humaine, il est doué de puissance, de sagesse et d'amour. Que ce soit à un degré inférieur qu'il possède tous ces attributs, peu importe; il ne les possède pas moins, et par conséquent son essence est la même que celle de Dieu et de l'âme. L'abîme qu'on a voulu creuser, la dualité qu'on a voulu établir entre la matière et l'esprit est donc purement illusoire dans le système de Campanella. Lui-même ne semble plus s'en souvenir lorsqu'il s'écrie dans une de ses poésies, dans un sonnet *à l'Ame immortelle :* « Je suis l'image du père incommensurable qui enceint tous les êtres comme la mer les poissons et qui seul est l'objet de l'intelligence aimante. » — « Il n'est ni partie, ni tout, ni limite, ni étendue, mais il ressemble davantage au tout. C'est pourquoi toute chose participe de sa puissance, de son intelligence et de son amour. »

Il faut bien que l'univers ait une grande ressemblance avec son auteur, puisque les astres, qui en sont les principaux rouages, non seulement donnent l'impulsion aux mouvements et aux phénomènes inférieurs, sous l'impulsion immédiate de Dieu, mais savent à l'avance tout ce qui doit se passer sous le ciel, tous les événements qui intéressent notre existence ou celle des autres êtres, tous ceux qui forment la destinée des peuples ou des individus, et les annoncent aux sages avec des signes indubitables. Campanella croit fermement à l'astrologie, comme Plotin, comme Avicenne, comme tous ceux qui, sciemment ou à leur insu, sont arrivés au panthéisme par le mysticisme.

Maintenant que l'identité d'essence est parfaitement établie, dans le système de Campanella, entre l'esprit et la matière, entre Dieu et le monde, nous demandons si la différence ou la distinction peut se maintenir entre Dieu et l'âme humaine. L'existence de l'âme humaine, comme celle des autres êtres, est renfermée tout entière dans la sensibilité. Peu importe que le sens particulier dont elle est douée soit d'une nature plus élevée et d'une portée plus étendue : c'est toujours la sensibilité. Or, sentir est une manière d'être toute passive, tout involontaire et indépendante de nous, quand, au lieu d'être placée sous l'action, sous la discipline et les lois de la volonté, la volonté n'est elle-même qu'une force de la sensibilité. C'est précisément ce qui arrive ici : car la volonté, pour Campanella, se confond avec l'amour ; l'amour n'est qu'un état de la sensibilité ; et la sensibilité, c'est-à-dire notre existence tout entière, non seulement nos facultés, mais les modes particuliers de notre être, nous viennent d'en haut. C'est là qu'est la partie mystique du système de Campanella, et c'est par la même doctrine, en absorbant toutes les facultés de l'homme dans le sentiment ou dans l'inspiration immédiate, que la plupart des mystiques sont devenus panthéistes.

Je ne crains pas de le dire à présent : oui, la philosophie de Campanella est une philosophie panthéiste, et il arrive dans sa *métaphysique* à la dernière conséquence du panthéisme, à la doctrine de l'émanation. En effet, c'est en s'obscurcissant et en se voilant de plus en plus, en passant par une suite interminable de figures, de schêmes, de types inter-

médiaires, que l'être des êtres ou la Trinité ineffable se révèle, selon Campanella, ou annonce sa présence dans la création. C'est ainsi qu'il devient, pour me servir de ses expressions, « l'espace incommensurable, avec tous les êtres qui le remplissent ». Si Dieu est l'espace, c'est-à-dire le contenant ; si Dieu est l'universalité des êtres, c'est-à-dire le contenu, que reste-t-il donc en dehors de lui ?

Pour compléter la ruine du système de la création, pour achever de détruire l'idée que nous nous formons d'un Dieu personnel et libre, Campanella fait du néant un être positif, éternel et nécessaire comme Dieu lui-même et sans lequel la création était impossible. Si les attributs de Dieu sont la puissance, l'intelligence et l'amour, ceux du néant sont l'impuissance, l'ignorance et la haine. C'est du mélange de ces deux sortes de qualités, du mélange de Dieu et du néant, qu'est né ce monde contingent, périssable, imparfait. En sorte que si Dieu eût été seul, ou si le néant n'était qu'une abstraction, le monde n'existerait pas. Ces idées nous rappellent le panthéisme plus récent de l'Allemagne, où, sortant tous deux de l'absolue indifférence, l'être et le non-être sont représentés comme deux termes corrélatifs, comme deux principes nécessaires l'un à l'autre, dont la combinaison a produit l'univers.

Campanella aurait certainement été saisi d'horreur si on lui avait ainsi présenté son propre système, si on lui avait montré que ses principes, jusqu'aux plus superstitieux et aux plus arbitraires en apparence, forment cette chaîne non interrompue qui conduit du symbolisme au mysticisme, et du mysti-

cisme au panthéisme. Tout en se proposant d'apporter à la terre un christianisme nouveau, il croyait, dans la sincérité de son cœur, être resté fidèle à l'Évangile. Mais sa philosophie n'en est pas moins la source d'où découle toute sa politique, l'esprit qui l'inspire et qui la domine dans ses moindres détails. C'est pour cette raison que cette politique est si illibérale, si impitoyable, et par moment si sensuelle. Le panthéisme ne reconnaît pas en théorie la liberté de l'homme ; voilà pourquoi il la sacrifie en pratique ou dans la sphère du gouvernement et des lois. Le panthéisme ne reconnaît que la nécessité et l'empire aveugle de la matière ; voilà pourquoi il est sans entrailles pour l'humanité. Enfin le panthéisme efface toute différence entre l'esprit et la matière. Voilà pourquoi, lorsqu'il se mêle de gouverner les hommes, il ne manque pas de prêcher la réhabilitation de la chair et l'émancipation des passions. Qu'on se souvienne de Saint-Simon et de Charles Fourier !

La politique de Campanella a revêtu deux formes très distinctes : l'une historique, et d'une application immédiate, mais incomplète, qu'on trouve dans le *Discours sur la monarchie espagnole;* l'autre philosophique, abstraite, absolue, qui a donné naissance à la dernière partie de la *Philosophie réelle* et à la *Cité du soleil.*

III

Le *Discours sur la monarchie espagnole* a été écrit par Campanella dans sa prison, après dix ans de

captivité et de souffrances, et, comme il nous l'apprend lui-même, sans le secours d'aucun livre. Faut-il en conclure que l'auteur n'a eu d'autre but que de se réconcilier avec le gouvernement espagnol? Je ne le crois pas; car ce sont véritablement les idées, disons mieux, les rêves de Campanella qu'on trouve ici sur un fonds historique, rattachées tant bien que mal à l'état politique de l'Europe au commencement du XVIIe, mais bien plus encore à la fin du XVIe siècle. L'éditeur de ce petit livre, Elzevir, laisse voir beaucoup plus de justesse d'esprit quand il dit que la monarchie espagnole, telle que la décrit le moine de Stilo, ressemble beaucoup plus à la république de Platon qu'au gouvernement de Philippe III. Il ne fait pas preuve de moins de bon sens en ajoutant que les rois de France et d'Angleterre mettront ordre à ce que ce rêve ne soit jamais réalisé.

La monarchie universelle, dit Campanella, est indispensable au salut des hommes et à l'existence de la société. Aussi n'est-elle pas moins ancienne que le genre humain, et s'est-elle toujours maintenue debout, tout en souffrant quelquefois des interruptions et en passant par plusieurs mains. Elle a d'abord appartenu aux Assyriens, puis aux Mèdes et aux Perses, d'où elle est tombée au pouvoir d'Alexandre le Grand et des Macédoniens, qui, à leur tour ont eu pour héritier le peuple romain. Enfin, elle sera désormais et pour toujours le patrimoine de l'Espagne. C'est un événement préparé depuis longtemps dans l'ordre purement humain; car tandis que les autres nations, minées par l'hérésie, décimées par la guerre civile et par la guerre étrangère, n'ont cessé de

s'affaiblir, la monarchie espagnole s'est agrandie sans cesse par de nouvelles conquêtes, et aux pays de l'Europe sur lesquels s'est assise successivement sa domination, elle a joint la possession du nouveau monde. C'est un événement écrit dans les astres et dans la langue mystérieuse des nombres : dans les astres, car une grande conjonction (l'éclipse du 1er juin 1639) doit avoir lieu prochainement sous le signe du Sagittaire, qui est affecté à l'Espagne : dans la langue kabbalistique des nombres, parce que les seize siècles que le christianisme vient de traverser se composent du nombre 7 et du nombre 9, tous les deux consacrés à annoncer une ère sainte; le premier comme celui du Jubilé; le second, comme celui de la Trinité. La monarchie universelle de l'Espagne est annoncée aussi par les prophéties; car le roi catholique, c'est le nouveau Cyrus, l'oint du Seigneur qui poursuit sur toute la terre les ennemis de Dieu et ne permet pas que, dans son empire où le soleil ne se couche pas, le sacrifice mystique reste jamais interrompu. C'est lui qui, après avoir chassé les Maures d'Espagne et exterminé les sectaires des Pays-Bas, doit anéantir aussi l'empire ottoman et purger la France et l'Angleterre de la peste de l'hérésie et de l'incrédulité.

Deux siècles après cette prophétie, l'Espagne, envahie par la France révolutionnaire et incrédule, n'avait pas d'autre appui, pas d'autre défenseur dans le monde que l'hérétique Angleterre.

Mais supposons que l'oracle dise vrai, à quelle condition le roi d'Espagne sera-t-il le maître du monde? A la condition que lui-même aura pour

maître le pape, et qu'il proclamera hautement ea dépendance : *Notum faciens omnibus se primum esse Ecclesiæ defensorum, prorsus a pontifice romano dependentem* [1]. Sa principale tâche sera l'extermination des hérétiques et des Turcs, et tous les princes chrétiens seront tenus de le seconder dans cette guerre sainte : ceux qui refuseront leur concours seront excommuniés sur sa demande et traités à leur tour comme des ennemis de Dieu et de l'Église. Si la résistance vient de la nation, au lieu de venir seulement du prince, cette nation devra périr, s'écrie Campanella dans un accès de sombre fanatisme, et son nom s'effacer de la mémoire des hommes. Encore n'ose-t-il pas exprimer toute sa pensée. « Il y a bien d'autres choses, écrit-il, que j'aimerais mieux dire de vive voix que de les confier au papier [2]. »

Si nous avons bien compris, le véritable monarque du globe sera le souverain pontife; tous les peuples ne formeront qu'un seul troupeau sous la houlette d'un seul berger. Le roi d'Espagne aura le rôle du chien chargé d'amener au bercail les brebis égarées et de les dévorer si elles résistent.

Berger et chien, pontife et roi, n'en seront pas moins obligés de s'entendre, car de la bonne harmonie qui existera entre eux dépendront la paix et le salut du monde. Voici à quelles conditions l'on pourra espérer qu'ils seront toujours d'accord. D'abord, le pape sera toujours un Espagnol, et, autant que possible, un prince de la maison d'Autriche. En retour de cette concession faite à ses intérêts tem-

1. *De Monarchia hispanica discursus*, ch. v, p. 48, édit. Elzévir.
2. *Pluraque alia dicere quam chartæ committere malim*, ch. v, p. 50.

porels, le roi fera administrer toutes ses provinces, notamment celles du nouveau monde, par des cardinaux et des prélats, des prélats espagnols, si l'on veut. Il appellera aux plus grandes charges de l'État des religieux, des théologiens, des ecclésiastiques; il aura toujours dans son conseil privé deux ou trois dominicains ou franciscains, et la même loi sera imposée à chacun de ses lieutenants, afin que la force militaire ne cesse jamais d'être au service de l'inspiration religieuse. Enfin, le conseil exécutif, comme qui dirait le cabinet de cette monarchie universelle, sera composé du roi et de deux évêques; et, pour qu'il n'y ait pas dans ce corps à trois têtes, dans cette trinité politique, deux esprits différents ou même opposés, l'esprit laïque et l'esprit ecclésiastique, Campanella demande que le roi entre dans les ordres, probablement dans les ordres mineurs, afin qu'il puisse léguer le trône à sa postérité. De toutes les décisions émanées de ce ministère ou de ce petit conseil, on pourra en appeler au concile œcuménique, et du concile œcuménique au pape, qui juge, prononce et ordonne en dernier ressort. Tels seront les seuls rouages du gouvernement futur, gouvernement vraiment catholique, non seulement à cause du but religieux qu'il poursuit, mais parce qu'il doit s'étendre à toute la terre.

Jusqu'à présent, Campanella, malgré ses hardiesses et ses chimères, ne paraît être qu'un ultramontain exagéré, un enfant perdu de saint Dominique et de saint Thomas; mais voici où se montrent déjà, sous la robe de l'inquisiteur utopiste, les aspirations de l'hérésiarque ou du révolutionnaire religieux. Toute

monarchie universelle, à son avènement dans le monde, a, dit-il, apporté avec elle une nouvelle religion ou tout au moins une nouvelle philosophie. Une religion nouvelle paraît impossible; il faudra donc donner au moins un nouveau lustre à la religion ancienne, et ajouter de nouveaux rites à ceux qui existent [1]. Il faudra surtout s'appliquer à réformer la philosophie et les sciences. On fermera l'école d'Aristote pour ouvrir celle de Platon et des stoïciens, beaucoup plus favorables au christianisme. On rendra obligatoire dans les universités l'enseignement de la doctrine de Telesio, qui, de toutes celles qui ont paru, s'accorde le mieux avec l'Écriture sainte et les Pères de l'Église. L'auteur n'est pas encore assez libre pour imposer de la même manière son propre système. On proscrira absolument l'étude du grec et de l'hébreu, parce que ces deux langues ont été la source de toute hérésie et de toute nouveauté, tous les hérétiques s'y appliquant avec passion. En revanche, on apprendra les mathématiques, l'astronomie, la cosmographie, la géographie et surtout l'astrologie judiciaire. A part la connaissance chimérique qui figure la dernière sur cette liste, ne croirait-on pas entendre nos modernes réformateurs, repoussant les lettres du domaine de l'éducation, et offrant pour unique aliment à l'intelligence l'étude des abstractions numériques et des réalités matérielles?

Il y a encore une autre partie de ce discours où Campanella nous découvre le fond de son âme et de

1. *Novam autem cum non semper liceat religionem instituere, veterem tanto magis illustrare ac ritibus augere debet,* ubi supra, ch. x.

sa doctrine. C'est celle où il nous décrit les moyens de donner au monde le monarque annoncé par les astres et par les prophètes, et d'empêcher que la nature ne fasse défaut aux oracles. Jamais paroles plus cyniques n'ont été tracées par la plume d'un moine. On dirait des recettes à l'usage de quelque intendant des haras. Mais nous allons retrouver toutes ces idées, exprimées d'une manière plus nette et plus résolue, dans les écrits de Campanella qu'il nous reste encore à étudier. Constatons, en attendant ce fait, que ceux qui ont pris Campanella pour un apôtre de la démocratie, pour un martyr du patriotisme et de la liberté, ont été le jouet d'une singulière illusion.

IV

On sait que Platon, en appliquant ses idées philosophiques à la régénération de la société, s'est proposé trois types différents, mais dépendants les uns des autres et subordonnés à un même principe. Le premier, purement idéal, image accomplie de la perfection, est celui que nous présente la République. Le second, déjà moins élevé, mais encore très supérieur à l'état actuel même des nations les plus civilisées, a été exposé dans le dialogue des Lois. Enfin, le troisième, que le temps ne lui a pas permis de développer et sur lequel nous ne possédons que des indications générales, devait être assez rapproché des faits et des institutions du temps, pour être susceptible d'une réalisation immédiate. On dirait que Campanella s'est proposé le

même plan; car, dans son *Discours sur la monarchie espagnole*, il se tient aussi près que possible de l'expérience et du monde réel, c'est-à-dire de l'état politique du temps où il vivait; il s'en écarte un peu davantage dans son *Traité de politique*, et, enfin, dans la *Cité du soleil*, il n'écoute plus que lui-même, je veux dire son imagination. Mais comme il suit, dans ces trois ouvrages, un ordre tout à fait opposé à celui de Platon, il est permis de croire qu'il ne les a pas conçus simultanément, et qu'il a été conduit de l'un à l'autre tant par les événements que par les conséquences inattendues de son propre système.

On se rappelle que le gouvernement futur de la société, que la monarchie universelle, telle qu'elle nous est présentée dans le *Discours sur la monarchie espagnole*, repose sur deux pouvoirs : le pape et le roi d'Espagne. Quoique le second soit entièrement subordonné au premier et n'ait pas d'autre tâche que d'exécuter sa volonté souveraine, sa puissance, sinon son autorité, est infinie, et il est à craindre qu'il ne se contente pas toujours du second rang. C'est ce que Campanella a très bien compris dans son *Traité de politique*. Aussi a-t-il soin, dans ce dernier ouvrage, de séparer l'une de l'autre, comme des combinaisons toutes différentes, la monarchie universelle, la réunion de plusieurs empires entre les mains du roi d'Espagne *(communitas plurium imperiorum in variis climatibus sub una monarchia)*, et la réunion du genre humain sous le pouvoir à la fois spirituel et temporel du pape *(communitas omnium hominum sub specie humana et papatu)*. La première es inférieure à la seconde, et la puissance espagnole,

dit expressément Campanella, n'a pas d'autre but que de réunir les hommes, sous l'impulsion de la Providence, dans cette société plus générale qui est leur fin dernière[1].

Avec ce nouveau principe, nous voyons apparaître un nouveau droit et toute une philosophie de l'histoire qui mérite d'être connue ; car elle a plus d'un trait de ressemblance avec celle qui a été prêchée par de Maistre dans son livre *du Pape*. Puis elle nous montre que la *Cité du soleil* n'est pas une fantaisie, comme on pourrait le croire, ou un jeu innocent de l'imagination, mais qu'elle est le résultat suprême, l'expression complète et sincère de toutes les vues de Campanella sur la politique et sur la morale.

Dans l'ouvrage que nous avons analysé précédemment, le principe de l'hérédité est conservé au moins sur le trône, et le pape lui-même doit être choisi dans la maison d'Autriche. Ici Campanella affirme hardiment que l'autorité, de quelque nom qu'on l'appelle, et quelles que soient ses attributions, appartient au mérite et à la supériorité, que l'obéissance est le devoir de celui qui est sans capacité ou qui n'en a que de subalternes. *Natura imperat qui virtute præstantior est. Natura servit qui virtute inferior vel vacuus.* Une société qui reconnaît ce principe et qui le met en pratique, sans aucune exception, depuis le pouvoir suprême jusqu'aux charges les plus secondaires, voilà ce qu'on appelle une société naturelle, c'est-à-dire une société qui se gouverne selon les lois de la justice et de la raison, et où toutes les forces

1. *Unde videtur Hispanorum monarchia ad hanc finem congregare mundum nutu Dei. Politic.*, liv. VIII, § 19.

particulières sont employées au bien commun. Une société qui foule aux pieds ce principe et qui abandonne toutes les dignités à la naissance ou au privilège, est une société fondée sur la violence et qui sacrifie le bien public aux intérêts privés.

Mais le mérite qui est nécessaire à la société et qui doit être la condition du pouvoir, n'est pas le même dans tous les temps. En effet, il y a trois sortes de mérite, trois sortes de qualités qui maintiennent et maintiendront toujours l'inégalité entre les hommes : les qualités du corps, les qualités de l'esprit, les qualités du corps et de l'esprit réunies ensemble. De là, trois sortes de gouvernements, qui ont occupé tour à tour la scène de l'histoire, et qui ont été tous les trois également nécessaires à l'humanité : le gouvernement de la force, le gouvernement de la sagesse, le gouvernement de l'amour ; car l'amour, c'est la réunion de la sagesse et de la force et le principe dans lequel toutes deux se rencontrent et s'accordent entre elles.

Tant que les hommes ont eu à lutter contre les bêtes féroces, contre la force et les fléaux de la nature, ou contre les passions violentes qui les mettaient aux prises les uns avec les autres, ils ont eu besoin du premier de ces trois gouvernements, ils ont réclamé un bras vigoureux et un courage héroïque capables de les défendre. C'est ce pouvoir, fondé sur la force physique, que nous voyons pour la première fois représenté dans l'Écriture sainte sous les traits de Nemrod, le fort chasseur devant le Seigneur.

Quand la force, au lieu d'être une protection pour les faibles, devint un instrument d'oppression et de

violence, alors elle fut détrônée par la sagesse, sans que la force disparût entièrement du sein de la société; mais au lieu de tenir le premier rang, elle n'eut plus que le second; elle ne fut plus qu'un instrument au pouvoir de la justice et de la loi. L'avènement de la sagesse au gouvernement de la société est caractérisé dans l'Écriture et dans l'Histoire sainte par la législation de Moïse.

Enfin, quand la sagesse, dégénérant en hypocrisie et en sophisme, n'a plus servi qu'à tromper les hommes et à les corrompre comme cela arriva au temps des pharisiens et des scribes, alors une nouvelle révolution devint nécessaire, une révolution plus étonnante, plus merveilleuse que toutes celles qui s'étaient déjà accomplies : le règne de la sagesse fut remplacé par celui de l'amour; à la loi de Moïse succéda l'Évangile.

Sans doute, dit Campanella, la loi de Moïse est d'origine divine; la loi de Moïse est une loi révélée; mais une loi révélée aussi bien que les législations positives faites de main d'homme, comme le droit civil des Romains, peut contenir des dispositions de deux espèces : les unes empruntées à la loi naturelle, c'est-à-dire à la loi divine par excellence, à la loi éternelle; les autres appropriées au temps, aux circonstances, aux mœurs, au caractère, aux intérêts d'un peuple particulier. Telle est précisément la loi de Moïse. Elle contient une partie éternelle, à savoir : le Décalogue, fondement nécessaire de toute société; et une partie transitoire, variable, c'est-à dire les cérémonies que Dieu jugeait propres à agir sur l'imagination du peuple juif et les prescriptions hygiéniques rendues né-

cessaires par le climat de la Palestine. L'Évangile a donc pu prendre la place du Pentateuque, sans que Dieu puisse être accusé d'inconstance, sans qu'on ait le droit de mettre en question l'origine divine de l'une ou de l'autre des deux lois.

Mais qu'est-ce qu'il faut entendre par le règne de l'Évangile, le règne de l'amour, le règne du Saint-Esprit? Est-ce le christianisme tel qu'il est pratiqué aujourd'hui, avec une multitude de princes et d'États indépendants les uns des autres, avec la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel? Non, répond Campanella. Le règne de l'Évangile, c'est le règne de saint Pierre, le règne unique, absolu, de la papauté. Même en considérant la question d'un point de vue purement politique et humain, *humaniter et politice loquendo*, il est facile de se convaincre que le règne spirituel et temporel du pape n'est pas autre chose que le christianisme. En effet, à quelle autre situation donnerait-on la préférence? La division de la chrétienté entre plusieurs États indépendants, telle qu'elle existe aujourd'hui, c'est le règne de l'erreur et de la confusion ; c'est l'hérésie et l'infidélité même placées sur la même ligne que la vérité; car chaque État, pour subsister et conserver son indépendance, a besoin d'une religion distincte.

Chaque État nouveau qui apparaît dans le monde apporte avec lui une religion nouvelle. Aimerait-on mieux la monarchie universelle sous le sceptre d'un empereur ou d'un roi, d'un prince purement temporel? Ce système n'offre pas moins de dangers que le précédent, car, de deux choses l'une : ou ce monarque tout-puissant, restant dans les voies de l'orthodoxie,

mais ne pouvant abdiquer sa puissance et se regarder comme le subalterne de l'autorité spirituelle, réduira si bien les attributions du pape qu'il en fera simplement son chapelain; ou bien il se laissera glisser sur la pente de l'hérésie et cherchera à entraîner après lui, par la séduction ou par la force, tous les peuples soumis à son pouvoir. Donc, il faut que le pape gouverne seul toute la terre, comme prêtre et comme roi, réunissant dans sa main les deux glaives, et nous offrant une image complète de la divinité, associant comme elle la puissance et l'intelligence par l'amour. C'est à lui qu'il appartient d'être l'arbitre de la paix et de la guerre, de juger les différends qui s'élèvent entre les hommes, de contenir la force, d'être l'appui de la faiblesse, et d'employer au triomphe de la vérité, aux conquêtes de la foi, les armes que la chrétienté tourne aujourd'hui contre elle-même[1]. Ce système, que Campanella appelle le sacerdoce armé, *armatum sacerdotium*, ne diffère en rien de celui que de Maistre a soutenu au commencement de ce siècle; et il est permis de supposer que c'est au dominicain de Stilo que l'auteur du livre *du Pape* et des *Soirées de Saint-Pétersbourg* en doit la première idée.

Ce n'est pas assez pour Campanella de s'appuyer sur la logique, il invoque à l'appui de sa doctrine le témoignage des faits. Il se fait à son usage une philosophie de l'histoire qui peut soutenir la comparaison avec beaucoup d'autres théories de la même nature. L'humanité, selon lui, tourne dans un cercle

1. *Politic.*, ch. VIII.

religieux, aussi inflexible que le cercle politique qui a déjà été reconnu par les philosophes de l'antiquité. On a remarqué qu'elle passait sans fin de la monarchie à l'aristocratie, de l'aristocratie à la démocratie, pour revenir à son point de départ. Les choses ne se passent pas autrement dans l'ordre religieux. Les peuples se laissent entraîner de l'unité religieuse à la diversité des sectes, de la foi à l'athéisme, pour revenir ensuite à leur point de départ, à l'unité et à la foi, quand les conséquences de l'impiété et de la division sont devenues intolérables. Mais il y a ici un fait de plus à observer : c'est que la diversité des sectes et les excès de l'athéisme ont toujours annoncé le triomphe de l'unité chrétienne. A quel moment le Christ est-il descendu sur la terre et l'Évangile a-t-il été pour la première fois annoncé aux hommes? C'est lorsque le mosaïsme s'est affaibli, qu'il s'est divisé en une multitude de sectes, et qu'il est descendu jusqu'au saducéisme. A quel moment le christianisme a-t-il été prêché aux nations païennes, aux Grecs, et aux Romains? C'est lorsque s'écartant de plus en plus, les premiers des saines doctrines de Platon et de Pythagore, les seconds, de la piété rigide de leurs ancêtres, ils se sont rencontrés, après avoir traversé toutes les autres formes de l'erreur, au sein de l'épicurisme. Eh bien! si l'on considère que l'islamisme en est arrivé au même point, si l'on arrête ses regards sur les sectes nombreuses et irréconciliables qui le déchirent aujourd'hui, Turcs, Persans, Tartares, Maures, le grand chérif de la Mecque, on sera forcé de conclure que le temps est venu où le croissant doit se retirer devant la croix. Il est dans l'es-

sence de l'erreur de se diviser à l'infini et de s'épuiser elle-même par ces systèmes innombrables. Il est, au contraire, dans l'essence du catholicisme de ne souffrir dans son sein aucune hérésie, aucun schisme : donc le catholicisme doit finalement régner sur toute la terre, à la fois comme religion et comme gouvernement ; car les deux choses se suivent toujours et sont de leur nature inséparables.

Pour appuyer cette assertion de quelques preuves tirées de l'expérience, Campanella cherche à démontrer que tous les empereurs qui ont refusé de reconnaître la suprématie temporelle du pape, ou qui ont essayé de la limiter, à plus forte raison ceux qui ont nié son pouvoir spirituel, ont terminé misérablement leur existence, ou ont laissé après eux une dynastie sans éclat et sans durée, s'ils n'ont pas été privés tout à fait de descendants. Comme il est dans l'ordre matériel des choses qu'aucun prince ne puisse échapper à l'une ou à l'autre de ces destinées, on conçoit que Campanella, par sa manière d'interpréter l'histoire, trouve le moyen d'avoir toujours raison. Mais parmi ses vues historiques, toutes plus partiales et plus arbitraires les unes que les autres, il y en a une qui mérite d'être citée pour sa justesse. Si l'empire ottoman, dit-il, se maintient encore debout, c'est à cause des rivalités qui existent entre les nations chrétiennes de l'Europe. Que ces rivalités cessent, que l'accord s'établisse sous un gouvernement commun, la puissance des Osmanlis est détruite.

De tous ces faits vrais ou faux, de toutes ces observations groupées avec art et généralisées avec audace, Campanella conclut que les temps approchent où

tous les peuples de la terre obéiront comme un seul homme aux lois du souverain pontife et reconnaîtront en lui le père, l'instituteur, le prêtre, le roi universel. Cet état, ajoute Campanella, est un simple retour, après bien des égarements expiés par de cruelles souffrances, à celui que nous rencontrons au berceau du genre humain, et qui peut être regardé par cette seule raison comme notre état naturel. C'est ainsi que naquit la première famille, celle dont nous sommes tous descendus. Adam exerçait sur sa postérité vivante l'autorité du père, du roi, du prêtre. Cela était juste, puisqu'il était l'homme universel; mais l'homme universel a reparu dans le vicaire de Jésus-Christ, avec toutes les prérogatives qui lui appartenaient à l'origine des choses.

En même temps qu'elle conduira l'humanité dans les voies du salut éternel, la monarchie universelle du pape fera revivre en partie le paradis terrestre. Sous ce gouvernement divin, plus de guerre, plus de peste, plus de famine, la maladie même et les infirmités de la vieillesse seront circonscrites dans des limites de plus en plus étroites. La guerre! comment serait-elle possible quand il n'y aura plus qu'une seule nation, quand toute la terre ne formera plus qu'une seule famille sous la protection d'un père, pénétré d'une égale tendresse pour tous ses enfants? La même révolution mettra un terme à la famine, car la terre produisant toujours une quantité d'aliments suffisante pour l'espèce humaine, il s'agira seulement de les transporter d'un lieu dans un autre, de les répartir suivant les besoins de tous, et cette distribution deviendra facile quand toutes les con-

trées du monde obéiront à un même chef. D'ailleurs, on pourra appliquer la même mesure aux populations, en les faisant passer d'un pays où elles sont trop accumulées dans un autre qui est abandonné et désert. Ce sera un moyen infaillible, non pas de remédier à la famine, mais de la prévenir. Enfin les arts et les sciences, par conséquent, la physique, l'hygiène, la médecine, faisant des progrès merveilleux dans un État qui embrasse toute la terre, où rien ne s'oppose aux libres communications des hommes, chaque maladie trouvera bientôt ses remèdes, et un régime savant, prescrit par l'autorité aussi bien que par la science, reculera à la fin les limites de la vie humaine. Une police universelle aussi active que clairvoyante préviendra tous les crimes; une mécanique et une architecture dont nous n'avons même pas l'idée, préviendront les incendies, la chute des maisons et d'autres accidents aujourd'hui si funestes. Détournés de l'hérésie et de l'incrédulité, les esprits tourneront leur activité à l'accroissement indéfini des connaissances humaines et du bonheur commun.

Plus de révolutions politiques, plus d'agitations ni de guerres civiles : car d'où viennent ces calamités? presque toujours de la minorité des princes, des rivalités des diverses branches d'une même dynastie, des mauvaises mœurs ou de la jalousie des princesses et des reines, ou du désaccord du souverain et de son conseil dans une monarchie, des différentes classes de la population ou des différents pouvoirs dans une république. Mais toutes ces causes sont anéanties sous un souverain qui n'a pas de famille, ou du moins

qui n'en doit plus connaître dès qu'il est sur le trône. Il n'est pas plus à craindre que le pape soit en dissentiment avec le conseil de la chrétienté, c'est-à-dire avec les conciles œcuméniques; car le pape est supérieur aux conciles, il n'attend d'eux que des avis, qu'il est libre de suivre ou de rejeter. Nous ne voyons pas que Dieu ait confié à l'Église le gouvernement de Pierre; mais, tout au contraire, c'est à Pierre qu'il a confié le gouvernement de l'Église [1].

Telle est la seconde théorie de Campanella, non moins ultramontaine que la première, mais beaucoup plus voisine de l'utopie. C'est à présent dans l'utopie même qu'il va nous introduire sans changer de principes, et en gardant presque toutes les formes et toutes les institutions de la théocratie. Seulement, le frein que lui ont opposé jusqu'à présent ses croyances religieuses va tomber pour le laisser entièrement à la merci de son système philosophique.

V

La *Cité du soleil* est une composition du même genre que la République de Platon et l'Utopie de Morus, mais elle répond à une conviction plus sérieuse et appelle, pour cette raison, un jugement plus sévère. Campanella ne veut pas seulement, comme Platon et comme le chancelier de Henri VIII, nous peindre une société idéale qui n'a jamais existé et n'existera jamais, tant elle s'élève au-dessus de

1. *Politic.*, ch. XI.

toutes les conditions actuelles de la vie humaine et même des forces de la nature, il croit fermement que le type de perfection qu'il place devant nos yeux sera réalisé un jour et dans un avenir assez prochain. Les révolutions et les bouleversements dont il est témoin, les changements qui se sont accomplis dans la politique et dans la religion, les récentes découvertes de la science, la conquête du Nouveau-Monde, tous ces faits, avec les signes que son imagination découvre dans les astres, lui annoncent que le monde va se transfigurer, que l'humanité va entrer dans une vie nouvelle, qu'une nouvelle Jérusalem est prête à nous recevoir dans ses murs.

Et d'abord, où existe la Cité du soleil? Pourquoi la nomme-t-on ainsi? Elle existe sur notre terre, dans une région équatoriale, récemment découverte par un capitaine de vaisseau génois, qui rend compte au grand maître des Hospitaliers de tout ce qu'il a vu dans cette merveilleuse ville. Le nom qui la désigne lui vient tout à la fois de sa situation géographique, de l'hommage qu'elle rend au soleil comme à la plus parfaite image de la divinité, et du titre qu'elle a donné à son premier magistrat.

Je ferai grâce au lecteur de la description matérielle que nous en donne avec trop de conscience le nouveau Christophe Colomb. Je ne parlerai ni de ses sept enceintes, ni de ses sept remparts, ni de son temple à deux coupoles et à deux rangs de colonnes; je m'occuperai uniquement du peuple qu'elle renferme, de son gouvernement, de ses mœurs et de ses lois, de sa constitution politique, économique et sociale.

La constitution politique du peuple solarien est, comme on peut s'y attendre, la théocratie pure, une théocratie poussée jusqu'aux dernières conséquences de son principe, et qui a une étroite ressemblance avec celle que Campanella nous a déjà présentée dans ses œuvres antérieures. Le chef de la république s'appelle le *soleil* ou le *métaphysicien*, et parce qu'il doit être le centre de tout le système, le foyer de toute activité, de toute lumière, de toute vie, et parce qu'il doit embrasser dans leur unité philosophique toutes les connaissances dont la société a besoin pour sa conservation et son perfectionnement. Il est à la fois le chef de l'État et le chef de l'Église, l'arbitre suprême du temporel et du spirituel, le juge en dernier ressort et sans appel de toute question politique, religieuse et judiciaire. Il est nommé à vie, comme le souverain pontife, par une assemblée de magistrats qui est en même temps un collège de prêtres, puisque les deux titres sont inséparables; il ne peut quitter le pouvoir que sur une abdication volontaire en faveur d'un plus digne.

Il a sous ses ordres trois ministres créés comme lui par l'élection et nommés à vie, et qui représentent les trois attributs, les trois conditions nécessaires de toute existence, de l'existence humaine comme de l'existence divine, des êtres collectifs comme des êtres individuels. Ils s'appellent *puissance*, *sagesse* et *amour*. *Puissance* a dans ses attributs la paix et la guerre, la diplomatie et les arts militaires; par conséquent, les diplomates, l'armée et les arsenaux. Il est tout à la fois, comme nous dirions aujourd'hui, ministre de la guerre et des affaires exté-

rieures. *Sagesse* réunit dans ses mains les portefeuilles de l'instruction publique, des travaux publics et des beaux-arts. Il pourvoit à tout ce qui nourrit et développe, soit l'intelligence, soit l'adresse de l'homme. Il a sous son commandement les savants, les artistes, les artisans et les écoles. Il fait rédiger sous ses ordres une Encyclopédie complète des connaissances humaines, appelée de son nom le *Livre de la Sagesse*, et il a soin que ce livre soit enseigné partout dans la mesure où il peut être compris par chaque intelligence et par chaque âge. Il veille à ce que toutes les sciences et tous les arts soient représentés aux yeux, sur les murailles et dans les temples, par des peintures ou des sentences qui en rappellent les résultats généraux, et qui forment une sorte d'Encyclopédie illustrée à l'usage du peuple. *Amour* a une tâche encore plus difficile, ou au moins plus délicate, que je ne puis définir très clairement ici, mais sur laquelle je reviendrai bientôt. Qu'il me suffise de dire que ce ministre est chargé de tout ce qui se rapporte à la propagation, à la conservation et à l'amélioration physique de l'espèce. Il répond en partie à ce qu'on appelle, dans l'empire chinois, le ministre de la population. Les relations des deux sexes, l'éducation physique des nouveau-nés, l'agriculture, la médecine, la pharmacie, et même l'art culinaire, voilà ce qui compose son vaste domaine.

Dans ces triumvirs, comme Campanella les appelle quelquefois, on reconnaîtra sans peine le conseil exécutif qu'il nous a déjà proposé dans le *Discours sur la monarchie espagnole*, comme dans le *soleil* ou le *méta-*

physicien l'on a déjà reconnu une transformation du pape.

Ce gouvernement a pour conseil l'assemblée des magistrats, laquelle est en même temps le collège des prêtres. C'est dans son sein que sont proposées et discutées toutes les nominations, toutes les mesures d'ordre public, tous les projets de loi que le conseil souverain reste libre d'adopter ou de rejeter. Enfin, il y a aussi des assemblées du peuple où sont admis tous les citoyens âgés de plus de vingt ans, et dont le rôle paraît décider uniquement de la paix et de la guerre. Pour tout le reste, le corps sacerdotal est absolument le maître et des particuliers et de l'État, puisqu'il réunit au sacerdoce tous les autres pouvoirs. Chaque prêtre, depuis le Soleil jusqu'au dernier membre de la hiérarchie, exerce les fonctions de juge dans la limite des attributions auxquelles il préside comme administrateur. Il peut condamner à mort, à l'exil, à la mutilation, en vertu de la loi du talion ressuscitée dans le code de cette république. Il n'y a d'autre recours contre sa décision que l'appel à un tribunal supérieur, c'est-à-dire à un prêtre d'un ordre plus élevé.

Il y a dans ce régime quelque chose de plus odieux encore que le despotisme : c'est la confession employée comme moyen de gouvernement. Ce magistrat chargé de réprimer et de punir tous les actes, toutes les paroles qu'il croit répréhensibles, non content d'exercer également son pouvoir sur l'ordre civil et sur l'ordre religieux, d'imposer également aux citoyens des croyances et des lois, peut pénétrer comme prêtre, comme confesseur, dans les replis les

plus cachés de leur conscience. Il a droit d'exiger qu'on livre à son œil investigateur non seulement ses actions les plus secrètes, mais ses pensées et ses sentiments. La confession est un devoir imposé à tous. Les simples particuliers se confessent aux prêtres, les prêtres aux triumvirs, les triumvirs au Soleil, et celui-ci à Dieu, en présence de tout le peuple. Mais les prêtres ou magistrats inférieurs, en même temps qu'ils font l'aveu de leurs propres fautes, rapportent aux triumvirs, et par ceux-ci au chef de l'État, tout ce que leur a appris la confession populaire. De cette manière, rien n'est ignoré dans les conseils du gouvernement; le mal est étouffé à sa naissance, les mauvais desseins sont prévenus aussitôt que formés ; le Soleil et ses ministres, cette trinité politique, sondent comme Dieu lui-même les reins et les cœurs.

Je ne m'arrête pas à ce qu'il y a de sacrilège aux yeux des philosophes comme à ceux des croyants, à faire ainsi des épanchements les plus intimes de l'âme humaine, de ses entretiens avec Dieu, un document officiel à l'usage de la police ; je veux dire seulement que le but de cette odieuse mesure est facile à saisir : c'est de faire que la conscience de l'individu, constamment ouverte, si l'on peut s'exprimer ainsi, aux visites domiciliaires et livrée à la même répression que sa conduite extérieure, se confonde entièrement avec la conscience du gouvernement, avec l'ordre qui doit régner dans la république ; c'est de faire, en un mot, que la personne morale disparaisse pour faire place à cette personne collective qui s'appelle l'État.

Mais l'homme une fois asservi dans sa conscience, et anéanti autant que cela est possible dans sa personne morale, comment pourrait-on lui laisser la propriété et la famille? La propriété, c'est la manifestation extérieure et la garantie de la personne humaine. C'est notre âme, notre volonté devenue visible, en quelque sorte, dans les choses qu'elle s'est assimilées par le travail ou par le dévouement des autres, qui lui offrent un refuge contre la servitude. La famille, c'est l'âme qui relève, qui purifie par l'amour et par le devoir les instincts généraux de notre nature physique, et qui s'étend hors d'elle-même par le sacrifice. Je n'aime pas les membres de ma famille comme j'aime mes semblables et mes concitoyens, par la puissance d'un sentiment général ou pour obéir à une loi; je les aime parce qu'ils sont moi-même, la meilleure, la plus aimable et la plus chère partie de moi. Repoussant de toutes ses forces le principe, c'est-à-dire la personnalité humaine, comme la source de la corruption, de l'égoïsme, des divisions et des crimes que nous voyons dans le monde, un esprit aussi logique que Campanella n'en a pu admettre les conséquences. Il supprime donc la propriété et la famille, mais non comme on l'a dit très faussement, pour y substituer la communauté des biens et des femmes.

Tous les biens appartiennent sans doute à l'État ou à la communauté, mais tous les citoyens n'en jouissent pas également. Campanella ne dit pas comme certains utopistes contemporains : « A chacun suivant ses besoins » ; mais à chacun suivant son mérite, sauf le nécessaire, qui sera accordé à tous. Quoique les tables communes soient en usage dans l'État du Soleil,

comme à Sparte et dans la république de Platon, les aliments ne sont pas pour tous de la même qualité. A ceux qui montrent le plus d'aptitude et le plus de zèle pour le service de la république, et à ceux qui occupent dans son sein les rangs les plus élevés, les morceaux les plus succulents et les plus délicats; aux autres, le reste. Il en est de même pour les vêtements, dont la forme reste invariable, mais qui sont d'un tissu plus ou moins précieux ou d'une couleur plus ou moins éclatante selon les conditions et les services de celui qui les porte.

Au reste, ces deux choses: la condition et les services, se confondent entièrement dans la *Cité du Soleil*, car c'est par les services d'un homme qu'on jugera de son aptitude; c'est en raison de son aptitude qu'il sera classé parmi les magistrats, les artistes et les savants, ou parmi les artisans de la ville, ou bien enfin parmi les laboureurs et les ouvriers de la campagne. C'est entre ces trois corps principaux que se partage la société solarienne, et dans chacun d'eux il y a des degrés, des magistratures subalternes qui sont distribuées de la même manière. Campanella ne dit pas comme l'école de Saint-Simon: « On sera classé suivant sa capacité et rétribué suivant ses œuvres ». Les œuvres et la capacité se réunissent, selon lui, en une seule mesure du mérite, car la dernière n'est constatée que par les premières. Tout ce que le solarien est capable de faire, il le fait, et voici pourquoi : c'est que l'éducation sera dirigée avec tant d'art et les travaux distribués avec tant de sagesse, que personne n'aura jamais d'autre profession que celle qu'il éprouve le besoin d'exercer ou celle qui s'accorde le mieux avec

ses dispositions, son caractère, ses penchants, ses goûts et la constellation sous laquelle il est né. Nous trouvons ici, comme dans l'Utopie de Morus, la célèbre doctrine du travail attrayant. Campanella a su combiner avec art les deux systèmes si différents de Saint-Simon et de Charles Fourier.

Grâce à cette organisation, tout solarien a une profession ; car il est sans exemple qu'un homme ne soit absolument propre à rien ; toute profession est une fonction publique rétribuée par l'État; et cette rémunération, acquittée en nature, pour être consommée immédiatement, est la seule chose qui appartienne à l'individu. C'est dire que rien ne lui appartient, qu'il est l'esclave encore plus que le fonctionnaire de l'État, que la propriété n'existe point.

La famille et l'institution qui en est la base, le mariage, devaient suivre nécessairement le sort de la propriété ; car, donnez à un homme une femme et des enfants, vous lui accordez le droit, vous lui imposez le devoir d'étendre sur ces êtres sa protection et son dévouement, vous les arrachez tous ensemble à la toute-puissance de l'État, vous les placez au-dessus de la servitude, soit individuelle, soit collective. Voilà pourquoi la famille est absolument incompatible avec l'esclavage, et cela doit suffire pour faire de l'esclavage la plus immorale et la plus immonde de toutes les institutions. Donnez à un homme une femme et des enfants, il faut que vous lui permettiez de pourvoir à leur entretien, à leur éducation, à leur bien-être ; il faut que vous lui permettiez d'assurer leur avenir aussi bien que leur

condition présente ; en un mot, il faut que vous lui laissiez la propriété. La liberté détruite, ou, ce qui revient au même, l'État devenu le maître absolu de l'individu et la propriété abolie, le mariage et la famille sont impossibles.

Ne croyez pas cependant que Campanella ait adopté la communauté des femmes. Cette monstrueuse aberration lui a été imputée à tort ; il la repousse avec horreur, et non sans raison, parce qu'elle est inconciliable, je ne dirai pas avec sa morale, qui a des indulgences tout à fait imprévues, mais avec son système politique. Les hommes et les femmes n'appartiennent les uns aux autres, ni individuellement, ni collectivement, ni en particulier, ni en masse, ni sous la forme du mariage, ni sous celle de la communauté ; ils appartiennent à l'État, ils forment une sorte d'ouvriers nationaux ou de fonctionnaires publics dont la tâche est de créer la postérité, les citoyens futurs de la république solarienne. Aussi l'État, ou en son nom le gouvernement, a-t-il soin d'exercer la plus minutieuse surveillance sur tout ce qui concerne cette partie mystérieuse et délicate des relations humaines. C'est lui et non la passion individuelle qui assortit les couples, qui associe la beauté à la beauté, la jeunesse à la jeunesse, la vivacité avec la langueur, la mollesse avec la force. C'est lui aussi qui, sur les conseils de la médecine, de la physiologie, de l'esthétique et de l'astrologie judiciaire, détermine l'âge, le lieu, le moment. C'est à cette fin qu'est institué le ministre de l'amour et son nombreux cortège de fonctionnaires de tout grade, de tout ordre, choisis également

dans les deux sexes. « Quoi ! s'écrie Campanella, vous attachez le plus grand prix à avoir de belles races de chiens et de chevaux, et vous abandonnez au hasard la race humaine ! » Ce qui achève de nous convaincre que Campanella n'a jamais voulu, dans le sens brutal du mot, la communauté des femmes, mais que son dessein était seulement de faire du mariage une véritable fonction publique, où, comme dans toutes les autres, chacun devait être classé selon sa capacité, pour le plus grand bien de la patrie, c'est que la femme, dès qu'elle est reconnue stérile, rentre dans sa liberté et peut disposer d'elle-même en faveur de celui qu'elle aime. La femme enceinte est considérée comme en vacances, et jouit dans cet intervalle des mêmes prérogatives que la femme stérile. Ces idées sont très réfléchies, très arrêtées chez Campanella ; car il y revient à plusieurs reprises, particulièrement dans son traité d'*Économique*. « Le mariage, dit-il, tel qu'il est consacré par la religion et par les lois, n'a été établi que pour éviter un plus grand mal, à savoir, la communauté des brutes ; mais il est lui-même un mal, comparé aux besoins de la société à venir, de la société selon Dieu et selon la raison. »

On devine facilement la morale qui découle de ce système et qui en même temps lui sert de base. La vertu n'a aucun prix par elle-même ; elle n'est pas le but le plus élevé, la fin véritable de notre existence, le seul bien vraiment digne de ce nom, et pour lequel il faut être prêt à sacrifier tous les autres. Elle n'a plus qu'une valeur économique et sociale ; elle n'est plus qu'un instrument ou une

condition du bonheur commun. En un mot, elle doit être utile. Tel est le caractère de toutes les vertus particulières recommandées par Campanella : du courage, sans lequel la patrie est sans défense ; de la chasteté, qui est obligatoire seulement jusqu'à dix-neuf ans pour les femmes et jusqu'à vingt et un ans pour les hommes, et est considérée comme une condition de fécondité et de force ; de la justice, qui n'est que l'obéissance aux lois et le fondement indispensable de la société ; de la sobriété, qui n'est qu'une partie de l'hygiène ; de l'adresse, qui est nécessaire à la production matérielle ; et enfin de la gaieté ou de la bonne humeur. La bonne humeur est une vertu dans la cité du Soleil, et cela se comprend, car elle sert à notre agrément et à celui des autres. Il y a des maîtres particuliers qui enseignent la bonne humeur comme il y en a d'autres qui enseignent le courage, la sobriété, la justice, et l'on est puni quand on la perd. Rien n'est plus injuste, même dans les idées de Campanella, puisque nos vices et nos vertus, d'après lui, sont un effet de notre constitution et de l'influence céleste, astrologique, sous laquelle nous sommes nés, et qu'un moyen infaillible d'avoir des citoyens vertueux, c'est de veiller à ce qu'ils naissent dans les conditions les plus favorables.

La religion qu'on professe et le culte qu'on pratique dans la cité du soleil sont parfaitement d'accord avec cette morale. La religion, c'est la métaphysique de Campanella, telle que je viens de la faire connaître, avec quelques propositions nouvelles qui sont le renversement de ce qui restait en lui de sa vieille

foi. Ainsi, au lieu de la création telle que l'enseigne l'Écriture, il n'admet qu'une série de révolutions cosmogoniques comme celles qu'on trouve dans la physique stoïcienne et, en général, dans toutes les philosophies panthéistes. Notre monde a commencé, sans doute, mais il est formé des débris d'un monde antérieur, qui lui-même a été précédé par beaucoup d'autres. Tous sont arrivés, et le nôtre arrivera comme eux, par la vieillesse et la décadence, à une fin inévitable. Le néant, dans le sens propre du mot, n'a jamais existé et n'existe nulle part. L'être est partout, c'est-à-dire que tout est en Dieu, que Dieu est tout. Il est, pour me servir d'une image de Campanella, la mer et les poissons.

Au lieu du péché originel, c'est une grande perturbation cosmogonique arrivée dans le monde par une nouvelle inclinaison des astres ou par le changement des absides. Du reste, le péché est une chose négative; c'est une *déficience*, non une cause efficiente, c'est-à-dire une chose qui manque, non une chose qui existe et qui agit réellement. Or, la déficience étant inséparable d'une nature finie, l'homme a péché par cela seul qu'il est venu au monde. L'hérédité du péché, ce n'est que l'hérédité des maux qui en sont inséparables. Quand on a négligé les lois de la prudence, de la sobriété, de la génération, on laisse après soi des descendants misérables, faibles et vicieux, mais non coupables.

Au lieu du dogme de l'immortalité de l'âme, c'est une renaissance cosmogonique; notre âme se réunira aux esprits qui habitent les astres et avec lesquels elle a le plus de ressemblance, selon la vie qu'elle a

menée sur la terre. Campanella est un des ancêtres de M. Jean Reynaud.

Le culte des solariens, c'est celui de la nature, un culte approprié à une religion panthéiste. Il honore non seulement la sagesse et l'amour, mais la force. Ses hommages s'adressent aux grands hommes de tous les âges et de toutes les nations, et à tous les genres d'héroïsme, à celui du courage, à celui de la passion, comme à celui de la vérité, de la religion et de la science. Les cérémonies religieuses se composent en partie de danses exécutées sous les portiques du temple par des groupes choisis pour leur grâce et leur beauté, ainsi que cela se pratiquait chez les anciens. On célèbre les quatre saisons, la nouvelle et la pleine lune, et l'on honore les astres, particulièrement le soleil, comme des statues vivantes de la divinité. Les solariens admettent aussi le sacrifice. Chaque année, un de leurs concitoyens, pour expier les péchés de la république, se condamne, pendant un laps de temps déterminé, aux tortures de la faim.

En compensation de ces théories indulgentes, l'intolérance la plus inplacable préside aux relations des solariens avec les autres peuples. Ils propagent leur philosophie, leur religion, leurs mœurs et leurs lois par la voix des armes. Ils ne se promettent de paix et de relâche que lorsqu'ils auront conquis toute la terre. Au reste ils ne veulent la conquérir que pour le triomphe de la vérité et son propre bonheur.

Soumettre un tel système à la critique, c'est se ménager un facile triomphe. Il suffit de résumer en quelques mots la conclusion qu'on en peut tirer. Il nous offre, comme diraient les géomètres, une réfu-

tation par l'absurde de cette vieille doctrine qui soumet à un même pouvoir l'ordre temporel et l'ordre spirituel, ou de cette autre chimère, non moins ancienne ni moins tyrannique, qui veut absorber l'individu dans l'État. Il nous apprend à nous garder des excès de l'autorité comme de ceux de la liberté. Il nous donne la preuve que le panthéisme est la source première de toutes ces théories qui méconnaissent la liberté et qui outragent la conscience. Il nous montre que ces idées, même quand elles revêtent une forme religieuse, ne sont pas moins funestes à la religion qu'à la raison et à la dignité personnelle de l'homme.

II

HARRINGTON

Nous sommes frappés des contrastes que nous offre la vie réelle ; il y en a de bien plus profonds dans les œuvres de la spéculation, surtout quand la spéculation, dédaignant les leçons de l'histoire et le vivant témoignage de la conscience, ne s'attache qu'à des abstractions, ne se repose dans un principe qu'après l'avoir épuisé, et se croit arrivée à la perfection quand elle a atteint l'impossible. Le dernier terme des recherches de Campanella, le but le plus élevé de ses vœux pour l'humanité et pour une société chrétienne telle qu'il la comprend, c'est l'unité la plus parfaite dans l'État au détriment de l'individu, c'est la destruction de la propriété, l'asservissement de la conscience, la confusion de tous les pouvoirs en un pouvoir unique, à la fois politique et religieux.

Aussi chimérique au fond que le moine italien, James Harrington nous transporte à l'extrémité opposée. Pour lui, la liberté ou la puissance individuelle est la première condition d'un État stable et heureux, et la liberté individuelle a elle-même pour fondement et pour garantie la propriété. Pour lui aussi, la réunion de tous les pouvoirs entre les mains d'un seul est la plus funeste et la plus faible de toutes les organisations sociales. Il faut que les pouvoirs soient divisés et se balancent entre eux ; les pouvoirs civils, à plus forte raison les pouvoirs politiques et religieux. Il faut que l'individu reste maître de sa croyance encore plus que de sa personne et de sa fortune.

Si la connaissance de la vie de Campanella nous a été utile pour apprécier et, à certains égards, pour comprendre sa doctrine, j'ai les mêmes motifs pour raconter celle de Harrington, car je connais peu de réformateurs aussi sincères, aussi convaincus, aussi constants, et chez qui les idées et les actions soient si complètement d'accord entre elles. Ce que je dirai de la vie de Harrington, je l'emprunterai en grande partie à la biographie si intéressante et si animée que lui a consacrée son admirateur, Jean Toland, mais j'aurai soin de distinguer les faits des jugements passionnés de l'apologiste et du sectaire.

I

Harrington, ce défenseur ardent de la liberté politique, cet apologiste passionné de l'égalité et de la démocratie, appartenait à une des plus anciennes,

à une des plus nobles familles du Rutlandshire, et l'on peut dire de la Grande-Bretagne. Il comptait parmi ses ancêtres huit ducs, trois marquis, dix-sept comtes, vingt-sept vicomtes, trente-six barons et seize chevaliers de l'ordre de la Jarretière. Né à Upton, dans le comté de Northampton, en 1611, il étudia d'abord, avec autant de succès que d'ardeur, à l'université d'Oxford, les langues anciennes, puis il s'appliqua avec le même goût aux langues vivantes, et la mort de son père l'ayant laissé libre de sa personne et maître d'une grande fortune, il résolut d'achever son éducation par les voyages.

Il se rendit d'abord en Hollande, qui était alors tout à la fois pour la jeune noblesse anglaise une école militaire et une école politique. Les États-Unis néerlandais, récemment affranchis du joug de l'Espagne, ne séparaient pas le patriotisme de l'amour de la liberté, ni l'amour de la liberté du respect des lois. « Avant d'avoir quitté l'Angleterre, disait plus tard Harrington, je ne connaissais l'anarchie, la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, l'oligarchie que comme des mots durs à prononcer, dont je n'avais trouvé la signification que dans le dictionnaire. » Entré au régiment de lord Craven, il fréquenta la cour du prince d'Orange et celle de la reine de Bohême, dont le mari, chassé de ses États et abandonné par son beau-père, l'avait laissée dans la nécessité de chercher un refuge à La Haye. Mais cette vie oisive ne put convenir longtemps à notre jeune philosophe. Malgré les douces relations qu'il avait formées dans la capitale de la Hollande, malgré la bienveillance et la considération qu'il avait su y

acquérir, plus encore par son esprit que par sa naissance, il voulut donner suite à ses desseins et parcourut successivement le Danemark, l'Allemagne, la France et l'Italie.

De retour en Angleterre, à l'époque où éclata la guerre civile, il s'efforça de concilier ensemble l'intérêt que lui inspirait la cause du parlement et le respect traditionnel qu'il gardait encore à la royauté. Aussi fut-il renié par les deux partis et regardé comme un homme absolument étranger aux idées de son temps. C'est pour cette raison même qu'il fut placé, en 1646, près de la personne de Charles Ier, quand ce malheureux monarque dut quitter Newcastle pour se rapprocher de Londres. Le roi goûta beaucoup les charmes de son esprit et de sa conversation, et Harrington, revêtu du titre de gentilhomme de la chambre *(bedchamber's groom)*, serviteur aussi respectueux et aussi fidèle qu'il l'eût été dans les plus beaux jours de la monarchie, ne le quitta plus qu'au pied de l'échafaud. C'est immédiatement après ce terrible événement que, renonçant à prendre part aux agitations de son pays, il s'ensevelit dans la retraite pour écrire son *Oceana*.

Que s'était-il passé en lui depuis la mort du roi, et quel but se proposait-il en composant ce livre? S'il était resté fidèle à la cause monarchique, comme sa conduite envers Charles Ier semble le faire croire, pourquoi ne se joignait-il pas au parti des cavaliers? Si le vieux parti royaliste lui paraissait trop absolu, et s'il se sentait entraîné vers la royauté constitutionnelle, qui triompha plus tard avec Guillaume III et les whigs, pourquoi écrivait-il un plan

de république fondée sur l'égalité et la démocratie? Enfin, républicain, pourquoi n'était-il pas avec Cromwell? Tout s'explique par la nature des convictions de Harrington. Selon lui, le pouvoir politique doit s'étendre dans la même proportion que la propriété. Tant que le territoire était partagé entre la royauté et la noblesse, la royauté et la noblesse devaient aussi se partager le pouvoir politique et se soutenir mutuellement. Depuis que la dynastie des Tudors, à commencer par Henri VII, avait rompu cet équilibre et fait passer une grande partie des biens féodaux dans la bourgeoisie, le pouvoir royal, dégénéré en despotisme, réclamait le contre-poids du parlement. Maintenant que le parlement, après avoir renversé la royauté, se trouvait asservi à son tour par un homme, par un dictateur, il n'y avait plus rien à garder des vieilles institutions; l'Angleterre était en pleine révolution, en pleine anarchie, et on pouvait lui proposer une constitution nouvelle, fondée sur la seule raison, c'est-à-dire la meilleure constitution possible, aussi éloignée des habitudes de la monarchie féodale ou de l'absolutisme éphémère des Stuarts, que de la dictature révolutionnaire du Protecteur. Tel est précisément le but de l'*Oceana*.

Ce livre n'était pas encore publié, l'auteur venait seulement d'y mettre la dernière main, que déjà l'on en connaissait l'esprit, le plan, et surtout certains passages où le grand Olivier, désigné sous le nom d'*Olphaüs Megaletor*, était peint avec des couleurs médiocrement flatteuses. Aussi le Protecteur décida-t-il que l'ouvrage ne paraîtrait pas,

c'est-à-dire que la nouvelle république n'existerait même pas sur le papier. Ses émissaires se saisirent du manuscrit et le placèrent sous bonne garde à Whitehall. Mais à moins de les détruire l'un et l'autre d'un même coup, il n'est pas facile de faire renoncer un auteur à son œuvre, surtout quand il s'agit d'un homme qui croit, comme la sibylle, avoir apporté dans ses feuilles les destinées de Rome et de l'univers, et quand cet homme, à la persévérance du caractère, à la puissance des convictions, joint autant d'esprit que Harrington. Voici à quel expédient celui-ci eut recours pour recouvrer le manuscrit de l'*Oceana*.

Le lord Protecteur avait une fille qu'il aimait tendrement, et qui jouait au naturel, dit Toland, le rôle de princesse. C'était lady Claypole, excellente âme, dont la vanité de parvenue était amplement rachetée par le plaisir de faire du bien. Connaissant l'ascendant qu'elle avait sur son père, sachant qu'elle ne s'en servait jamais que pour protéger la faiblesse et soulager l'infortune, Harrington, immédiatement après la spoliation dont il était victime, se présente chez elle, et comme beaucoup d'autres, comme de plus grands seigneurs que lui, est obligé de faire antichambre. Dans l'intervalle, vient à passer un très jeune enfant, la fille de lady Claypole. Harrington, la prenant dans ses bras, la retient à force de caresses et de douces paroles, jusqu'à ce que la mère, lady Claypole en personne, vienne la réclamer. « Il était temps, s'écrie l'auteur, aussitôt qu'il l'aperçoit ; il était temps que vous vinssiez, car j'allais vous enlever votre fille. — Me l'enlever ! et

pourquoi? Elle n'est pas encore d'un âge où une femme peut avoir à craindre un malheur de cette nature. — Sans doute; aussi n'est-ce point par amour que je l'aurais enlevée, mais par vengeance. — Je ne comprends pas. — Votre père m'a ravi mon enfant, à moi; je voulais vous prendre le vôtre. — Mon père a bien assez de ses propres enfants, et je ne me figure pas qu'il dérobe ceux des autres. — Ce n'est pas cela, milady; je veux parler d'un enfant de mon cerveau. » — Et là-dessus Harrington raconte ce qui s'était passé. Lady Claypole lui promet son intercession, et, quelques jours après, le manuscrit est retourné dans les mains de l'auteur; un peu plus tard, il sort de la presse et est dévoré avec avidité par les yeux du public.

Ce qu'il y a de plus piquant dans cette aventure, c'est que l'*Oceana*, en voyant le jour pour la première fois en 1656, était dédié à Cromwell. Cette dédicace étrange, qu'il avait annoncée d'avance à lady Claypole, n'était dans l'intention de Harrington ni un acte de faiblesse ou de dissimulation, ni un trait de satire; c'était simplement un avis, ou, si l'on veut, une prière. Harrington avait la ferme croyance qu'une nouvelle organisation de la société ne pouvait pas être faite de pièces et de morceaux par une assemblée délibérante, mais qu'elle devait être imposée par la dictature. C'est ainsi que Campanella invoquait l'épée du roi d'Espagne, et Charles Fourier celle d'un despote quelconque, pour introduire ses théories dans la vie réelle. Mais cela même accuse le système de Harrington d'être complètement étranger à la société, et, par conséquent, de n'être qu'une utopie.

Quoi qu'il en soit, Cromwell se tira assez bien de cet honneur un peu embarrassant pour lui. « Je désapprouve, dit-il, aussi bien que personne le gouvernement d'un seul; mais j'ai été obligé de prendre la charge d'un haut constable pour maintenir la paix entre les différents partis qui se partagent la nation, car j'ai vu que, livrés à eux-mêmes, ils ne voulaient accepter aucune forme de gouvernement, et qu'ils ne dépensaient leurs forces qu'à renverser les desseins les uns des autres, et à se détruire mutuellement[1]. » Il dit aussi, et, je crois, avec plus de sincérité : « Puisque l'épée a été remise en mes mains, je ne la quitterai point pour une feuille de papier. »

Non content de répandre ses idées par la voie de la presse, Harrington essaya de les propager par la parole, et c'est dans ce but qu'il fonda, dans un hôtel de la place de Westminster, une société républicaine ou un club qui s'inspirait de ses doctrines et dont il était le chef. Des hommes très remarquables entrèrent dans cette association et attirèrent sur elle les regards jusqu'au moment où elle fut dissoute par ordre supérieur. Cet événement eut lieu sous le règne de Charles II, peu de temps après la restauration. Harrington n'ayant pas la liberté de parler, se remit à écrire et reproduisit la pensée de l'*Oceana* sous une forme plus populaire et plus vive; mais la plume lui fut interdite comme la parole, et il lui arriva encore un plus grand malheur, s'il y en a un plus grand pour un noble esprit que d'enfouir en lui-même et d'éteindre dans un honteux silence l'idée

1. *Vie de Harrington*, par Toland, édit. 1730, p. xxj.

qu'il croit être le salut de l'avenir et le bonheur du genre humain. Enveloppé dans une accusation de haute trahison, il fut arrêté le 28 décembre 1661, et, après cinq mois de détention rigoureuse dans la Tour de Londres, dans le même cachot peut-être d'où un autre utopiste, le malheureux Thomas Morus, n'était sorti un siècle auparavant que pour monter sur l'échafaud, il comparut enfin, non devant des juges, mais devant des commissaires royaux chargés seulement de l'interroger. Sa défense fut très noble et très courageuse. Comme on lui reprochait d'écrire sur la politique, lui, un simple particulier : « Ce ne sont que des particuliers, répondit-il, qui ont écrit sur la politique et qui ont laissé sur ces matières les plus admirables ouvrages. L'un s'appelle Platon, l'autre Aristote, un troisième Tite-Live, un quatrième Machiavel. Milord, je puis résumer en très peu de mots la politique d'Aristote. Il donne le nom de monarchie barbare à celle où le peuple ne prend aucune part, par son vote, à l'œuvre de la législation. Il appelle monarchie héroïque celle où le peuple, par son vote, participe à la confection des lois, et il ajoute que la liberté n'existe que dans la démocratie. » L'un des commissaires montrant à ces mots quelque impatience, il continua en ces termes : « Ainsi parle Aristote; moi, je n'en ai jamais dit autant. Et sous quel prince vivait Aristote? N'est-ce pas sous Alexandre, le plus grand prince du monde? Accordez-moi, milord, la grâce de vous demander si Alexandre a fait pendre Aristote, ou s'il l'a seulement persécuté. Tite-Live est un écrivain passionné pour la cause de la république. N'écrivait-il pas sous

le règne de César Auguste? César a-t-il fait pendre Tite-Live? César a-t-il persécuté Tite-Live? Quel républicain que Machiavel! Cependant il a écrit sous les Médicis, pendant que les Médicis étaient princes de Florence. Ont-ils fait pendre Machiavel ou l'ont-ils persécuté? Je n'ai pas fait autre chose que ce qu'ont fait les plus grands écrivains politiques. Le roi ne fera pas autre chose que ce qu'ont fait les plus grands princes. Mais, milord, aucun de ces auteurs n'aurait pu dire pour sa défense ce que je puis dire pour la mienne : Je n'ai pas écrit sous un prince, j'ai écrit sous l'usurpateur Olivier Cromwell. »

En vain supplia-t-il qu'on lui donnât des juges ; en vain adressa-t-il au parlement une pétition très éloquente pour revendiquer les droits de tout citoyen anglais indignement méconnus et violés en lui, on disposa de sa liberté et de sa personne par une décision arbitraire. On le relégua, pour le reste de ses jours, sur le rocher de Saint-Nicolas, en face de Plymouth, où il n'y avait pas une goutte d'eau fraîche, où il trouva à peine, avec le régime le plus dur, l'espace nécessaire pour se mouvoir. Ce traitement l'ayant réduit en peu de temps à l'état de santé le plus misérable, ses deux sœurs et ses amis obtinrent pour lui du gouvernement la grâce d'être transféré à Plymouth. Mais le séjour de cette ville lui fut aussi fatal que celui de sa prison. L'absence d'eau fraîche dont il souffrait à Saint-Nicolas lui ayant donné le scorbut, il s'adressa à un empirique qui lui recommanda de prendre chaque jour, avec son café, une forte préparation de bois de gaïac. Ce médicament, pris immodérément, dans l'état de

faiblesse où était arrivée son organisation, exalta promptement son cerveau et ajouta à ses autres maux, non pas la folie, mais ce qu'on appelle aujourd'hui des hallucinations. Il continuait de raisonner juste sur toutes choses, mais quand il était question de lui-même et de sa santé, il assurait qu'il voyait ses esprits animaux s'envoler de son corps sous forme d'oiseaux, d'abeilles, de mouches et d'autres animaux. Ce sont tous les symptômes du *delirium tremens*. C'est pourtant dans cet état qu'il se maria et qu'il trouva une femme assez courageuse pour l'épouser. Mais cette union, contractée sous de funestes auspices, ne dura pas longtemps. Il mourut à Westminster, le 11 septembre 1677. Ses ouvrages, réunis pour la première fois en 1700, forment un seul volume in-folio publié par Toland; et c'est l'édition de Toland qui a été reproduite avec quelques additions par le docteur Birch, en 1737. Une troisième édition, peu différente des deux premières, a vu le jour en 1747.

II

On peut dire que Harrington n'a eu toute sa vie qu'une seule pensée, celle qu'il exprime dans l'*Oceana*, et que ce livre est le seul qui soit sorti de sa plume. En effet, tous ses autres écrits, *les Prérogatives d'un gouvernement populaire, l'Art de la législation, les Aphorismes politiques, Valérius et Publicola, la Rota,* ne semblent avoir été rédigés que pour préparer, appliquer et compléter celui-ci; ils n'en sont que

des prolégomènes, des abréviations ou des commentaires; un cortège assez inutile, si l'auteur avait eu plus d'art et plus de mesure, ou s'il avait réussi en une seule fois à revêtir ses idées d'une forme satisfaisante.

La réputation de l'*Oceana* est faite depuis longtemps. Quand on parle de romans politiques, c'est un des premiers dont le nom se présente à l'esprit. Mais ce serait une erreur de croire que l'auteur lui-même lui a attribué ce caractère. Oceana, cette île puissante qui commande à l'Océan, et dont le nom est respecté dans tout l'univers, ce n'est pas un État chimérique comme la Cité du Soleil, la Bétique ou la république de Salente; c'est l'Angleterre elle-même. C'est à elle que Harrington présente non pas un rêve ou une lointaine espérance, mais un système de gouvernement et d'organisation sociale qui lui paraît susceptible d'une application immédiate, dont il croit trouver les bases à la fois dans la raison et dans l'histoire.

Quand on a dégagé l'œuvre de Harrington des divisions artificielles qui l'obscurcissent et des détails accessoires sous lesquels elle disparaît comme étouffée, alors on n'a pas de peine à y reconnaître trois parties bien distinctes : une partie purement philosophique ou spéculative, dans laquelle l'auteur nous expose ses principes, ses vues générales, ses idées sur le but des gouvernements et les conditions de leur durée; une partie historique, où il cherche à démontrer ces principes par les faits, par des preuves tirées de l'histoire des nations les plus illustres de l'antiquité et des temps modernes; enfin, une partie que j'ap-

pellerai utopique, où l'on suit ces mêmes principes dans leurs applications les plus intéressantes, dans leurs conséquences civiles, politiques et morales chez un peuple imaginaire, ou chez une nation réelle soumise à leur influence par la main toute-puissante d'un dictateur philosophe. Je m'occuperai d'abord de la partie philosophique, qui est, sans contredit, la plus importante des trois. Elle nous représente, pour ainsi dire, la lumière qui éclaire tout l'édifice.

Il y a, selon Harrington, deux sortes de gouvernements : les gouvernements de droit et les gouvernements de fait. Les premiers, fondés sur la justice, la raison, le droit commun, sont ceux où l'empire est le partage non des hommes, mais des lois. Les autres, au contraire, subordonnant le droit à la force, la justice à la passion, l'intérêt général à l'intérêt particulier, mettent le pouvoir à la discrétion non des lois, mais des hommes, soit d'une personne seule, soit d'une caste privilégiée.

Machiavel, si nous en croyons l'auteur de l'*Oceana*, est le seul écrivain des temps modernes qui ait cherché à retrouver et à restaurer parmi les hommes un gouvernement de droit. Au contraire, Hobbes, ou comme il l'appelle par ironie, Léviathan n'a défendu que les gouvernements de fait. Voilà tout d'abord une appréciation historique qui, par un côté au moins, a lieu de nous surprendre.

De même qu'il y a deux sortes de gouvernements il y a deux principes de gouvernement : l'empire, ou, si l'on veut, le pouvoir et l'autorité. Le pouvoir n'a pas d'autre fondement que la puissance matérielle.

L'autorité suppose la force morale, c'est-à-dire les vertus et les qualités de l'âme : la justice, la sagesse, le courage, la raison, l'amour de la vérité.

Le pouvoir repose sur la force ; mais la force elle-même, la force véritable et durable dépend de la richesse, de la richesse immobilisée, organisée, de la propriété territoriale, qui est, en définitive, le seul fondement de l'empire ; celui qui possède la terre possède le reste ; il est le maître de la volonté des hommes et peut les réduire à la plus entière soumission.

Aussi, quand vous voyez une nation chez laquelle un seul homme possède plus que tous les autres ensemble, vous êtes sûr d'y rencontrer la monarchie. Quand la richesse publique est entre les mains de quelques-uns, de telle sorte qu'un petit nombre de propriétaires l'emportent par leur fortune sur la masse des citoyens, cette situation amène nécessairement avec elle le gouvernement aristocratique. Enfin, le gouvernement populaire, le gouvernement démocratique s'établit de lui-même partout où la fortune d'un seul ou de quelques-uns ne pourra pas être supérieure à celle du peuple tout entier.

La puissance matérielle, la force, le pouvoir, sans la propriété, ne pourra jamais produire qu'un gouvernement violent et éphémère : le despotisme entre les mains d'un seul, l'oligarchie entre les mains de plusieurs, la démagogie dans les masses.

Le pouvoir ne peut donc se maintenir qu'à la condition d'être en parfait équilibre avec la propriété. La propriété et le pouvoir nous représentent comme les deux plateaux d'une balance, et c'est à la condition

que l'un de ces plateaux ne l'emportera pas sur l'autre que les gouvernements seront durables.

Mais il ne suffit pas que les gouvernements soient durables, il faut qu'ils soient justes. Il ne suffit pas qu'ils existent de fait, il faut qu'ils existent de droit. Il ne suffit pas qu'ils aient le pouvoir dans la véritable acception du mot, il faut qu'ils y joignent l'autorité : or, l'autorité, le droit, la justice, tout cela dépend d'une bonne division de la propriété.

La propriété doit être divisée de telle sorte que ni un homme seul, ni une classe d'hommes ne soit plus riche, c'est-à-dire ne possède une plus grande partie du sol que tout le peuple réuni. C'est à cette condition que le gouvernement sera juste, ou, ce qui revient au même, qu'il ne sacrifiera pas l'intérêt général à l'intérêt particulier, qu'il ne voudra pas l'oppression de tous au profit d'un seul ou de quelques-uns.

Là où ces deux conditions se trouveront réunies, là où le pouvoir sera en équilibre avec la propriété, où la propriété sera divisée de telle sorte que la portion de territoire possédée par la masse du peuple l'emportera de beaucoup sur celle d'une classe, là existera le plus parfait des gouvernements, non seulement qui ait paru dans le monde, mais que la raison puisse concevoir.

Un gouvernement parfait se reconnaît à ce signe, qu'aucun de ceux qui vivent sous son autorité n'a intérêt à exciter des séditions, ou que celui qui y trouve son intérêt n'en a pas le pouvoir. C'est précisément ce qu'on peut attendre d'une société pareille à celle qu'on vient de définir. Personne n'y étant opprimé, tous, au contraire, y jouissant des mêmes

droits et de la même liberté, personne n'y est excité par un motif légitime, par un intérêt véritable à lever l'étendard de la révolte ; et quant à ceux qui pourraient se laisser entraîner à cette conduite criminelle par l'ambition, par le désir d'opprimer les autres, la division de la propriété les réduira à l'impuissance. Ils n'auront pas assez de fortune pour séduire ou corrompre leurs concitoyens, et ceux-ci en auront trop pour se laisser séduire.

Il faut remarquer encore que dans cette société où les fortunes sont si bien équilibrées, l'armée, c'est-à-dire l'instrument d'oppression par excellence, n'est au pouvoir de personne, précisément parce qu'il est à tout le monde ; et il est à tout le monde, parce qu'il est entretenu à frais communs. Il existe, en effet, selon Harrington, trois sortes d'armées, comme il y a trois formes de gouvernement. Il y a l'armée royale, payée, entretenue par le roi, et qui lui est toute dévouée quand le roi possède à peu près tout. Il y a l'armée féodale, payée et entretenue par la noblesse, quand la noblesse possède la plus grande partie du territoire, et qui est entièrement dans la main des seigneurs. Il y a enfin l'armée nationale ou populaire, qui appartient véritablement à l'État ou à la nation, parce qu'elle sort des entrailles de la nation, qu'elle est nourrie et entretenue par elle.

Le premier fondement d'un bon gouvernement, c'est donc une loi agraire qui impose des limites à la propriété et qui, sans la diviser par portions égales, l'empêche au moins de se concentrer dans quelques mains, et de produire inévitablement, avec l'inégalité des forces, l'inégalité des droits, et par

suite, l'asservissement de tous à quelques-uns. Ne voyons-nous pas que dans les États monarchiques et aristocratiques l'inégalité est maintenue par les majorats, les substitutions, les biens de mainmorte? C'est ce qu'on peut appeler la loi agraire de la royauté et de la noblesse. Pourquoi donc un gouvernement libre et national n'aurait-il pas la sienne?

A la loi agraire qui assure au peuple en masse la propriété, c'est-à-dire la force, l'indépendance, le pouvoir, il faut joindre une organisation politique qui lui permette d'en faire réellement usage, qui lui donne la faculté d'être directement, ou par ses représentants, son propre gouvernement ou son propre législateur. Cette organisation politique, quand on se contente de l'embrasser dans ses éléments essentiels, peut être exposée en quelques mots : un sénat électif, nommé à vie ou à temps, qui propose les lois ; une assemblée du peuple ou de représentants du peuple qui les vote ; une magistrature ou un pouvoir exécutif, électif à tous les degrés et dans tous les membres de la hiérarchie dont elle se compose ; enfin, une église nationale, si l'on veut, dont le sacerdoce est nommé par l'élection populaire, mais cependant distincte de l'État, et qui laisse à chacun le droit de professer une autre croyance ; en un mot, la liberté de conscience comme complément de la liberté politique.

Chaque article de cette constitution trouve sa raison d'être dans le principe général de la politique de Harrington. Il faut un sénat, c'est-à-dire un certain nombre d'hommes d'élite, connus par leur vertu et leur sagesse, et revêtus de la confiance de

la nation pour rédiger et préparer les lois, pour rechercher dans une discussion approfondie celles qui paraissent les plus propres à assurer le triomphe de la justice et de la liberté. Mais ces lois doivent être librement acceptées par le peuple, soit directement, soit par l'organe de ses représentants. Si le peuple n'a pas les lumières ou le loisir nécessaires pour délibérer, il a, selon Harrington, comme selon Jean-Jacques Rousseau, un tact exquis pour choisir ce qui lui convient. D'ailleurs, une assemblée unique et souveraine qui dispose sans partage du pouvoir législatif, c'est une oligarchie qui n'a qu'à se perpétuer au pouvoir comme le Long Parlement, et nous pouvons ajouter, comme la Convention nationale, pour devenir la tyrannie.

Il faut que le pouvoir exécutif, pour ne pas dégénérer en despotisme, pour ne pas être tenté de se séparer de la nation et de se placer au-dessus d'elle, soit exercé par une magistrature éligible et temporaire, d'assez longue durée pour acquérir de l'expérience, assez fréquemment renouvelée pour ne pas donner d'ombrage à la liberté du pays. Il faut enfin que l'Église soit nationale, pour ne point placer la conscience publique dans la dépendance de l'étranger ; il faut, en même temps, qu'elle soit indépendante de l'État, qu'elle laisse un libre cours à la liberté de conscience, pour ne pas livrer le pays à un parti et au plus implacable de tous, à un parti religieux.

Tel est, en substance, tout le système de Harrington, ou toute la partie sérieuse de son système, la constitution qu'il propose comme la plus juste, la

plus sage, la plus forte, non seulement à l'île d'Océana, c'est-à-dire à sa patrie, mais à tous les peuples de la terre qui seraient assez libres et assez intelligents pour l'adopter. Je vais montrer maintenant comment il la défend par l'histoire; et par là même je donnerai une idée de la seconde partie de son œuvre, ou plutôt de ses œuvres.

Les États les plus célèbres, les plus puissants, les plus sages, les plus admirés de l'antiquité, ont approché de cette constitution idéale, en ont adopté tous les éléments et semblent l'avoir eue devant les yeux, par suite d'une révélation extraordinaire; mais ils en ont approché plus ou moins, ils en ont associé les éléments dans des proportions inégales, et c'est ce qui fait la différence de durée, de puissance et de sagesse qu'on remarque entre eux; car le gouvernement qui s'y conformerait entièrement serait assuré de l'éternité. La république parfaite, également préservée des dissensions intérieures et de la servitude étrangère, est destinée à vivre aussi longtemps que le genre humain. Les États qui nous ont ainsi montré le chemin de la perfection sont ceux des Hébreux, des Lacédémoniens, des Athéniens, des Carthaginois et des Romains.

Dans la république des Hébreux, la plus parfaite de toutes, suivant Harrington, nous apercevons tout d'abord une loi agraire qui partage le territoire de la nation en douze lots, suivant les douze tribus, et le territoire de chaque tribu en autant de portions qu'il y a de familles. Chaque famille garde son patrimoine à perpétuité, puisque la loi de Moïse n'admet que des aliénations temporaires, dont le terme

extrême est le jubilé. Un chef de famille qui meurt sans enfants renaît dans les héritiers que lui suscite, par la loi du lévirat, son frère ou son plus proche parent. Nous observons chez le peuple de Dieu une armée nationale composée de citoyens, et dont les citoyens supportent toutes les charges. Quelle fraction du peuple eût pu résister à la force de la nation entière? Nous y voyons un sénat, le fameux sanhédrin ou le conseil des soixante-dix vieillards institué par Moïse lui-même, sur l'avis de Jéthro. A côté du sénat, nous rencontrons l'assemblée du peuple, ou, pour lui conserver le nom que lui donne l'Écriture sainte, l'*Assemblée de Jéhova*, à laquelle est confiée la tâche de sanctionner les lois, même celles qui forment le Décalogue (telle est, du moins, l'opinion de Harrington), et de nommer les juges, les magistrats supérieurs, plus tard les rois. Ces mêmes juges, avec les chefs des tribus, les chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix hommes, tous élus par leurs concitoyens, forment le pouvoir exécutif. Enfin, la liberté de conscience était garantie par la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, et par l'institution des prophètes. Le grand prêtre n'était pas le chef de la nation. Le sacerdoce, pris en masse, n'avait pas même de patrimoine. Il ne vivait que de l'autel, et au-dessus du sacerdoce venait se placer dans l'ordre spirituel lui-même, l'esprit prophétique, l'autorité des prophètes que Dieu choisissait indifféremment dans toutes les tribus. « Un prophète, dit Harrington avec autant de vérité que d'éloquence, un prophète était son propre temple et pouvait sacrifier où il voulait. » Le peuple hébreu, dit-il

encore, était digne d'être appelé le peuple de Dieu, puisqu'il obéissait non aux hommes, mais à la justice et à la raison, qui sont la loi divine. Il formait une république vraiment digne de ce nom, ne reconnaissant d'autre souverain que sa volonté et sa conscience.

Admirons en passant les usages divers et souvent opposés qu'on peut faire de la Bible, non seulement en théologie, mais en politique. Les auteurs ecclésiastiques du moyen âge ne cherchaient et ne trouvaient dans la Bible que des arguments en faveur de la théocratie. Bossuet et Filmer y ont vu la consécration de la monarchie absolue; et voilà Harrington qui y reconnaît le modèle d'une république démocratique.

Mais pourquoi le modèle de la démocratie, de la liberté, de l'égalité a-t-il eu une si courte durée et a-t-il fini si misérablement? D'abord par le despotisme intérieur des plus affreux tyrans qui aient jamais existé même en Orient, ensuite par la servitude étrangère, et finalement par la dispersion? Parce qu'il n'a pas été assez fidèle à son propre principe, au principe de l'égalité et de l'élection populaire. Le sanhédrin, que nous voyons d'abord électif au temps de Moïse, finit par se continuer lui-même au moyen de l'imposition des mains. Chaque membre de ce grand corps choisit son successeur, et bientôt il n'y entre plus que des prêtres et des lévites, dont la domination intolérante n'est pas moins funeste à la liberté religieuse qu'à la liberté politique. Un autre vice radical de la constitution des Hébreux, c'est l'irrégularité avec laquelle sont nommés les

juges ou les chefs du pouvoir exécutif. Tantôt c'est le peuple qui les choisit, tantôt ils sont nommés par le prophète ou par leurs prédécesseurs. Les uns, comme Héli, restent en fonction pendant quarante ans, les autres toute leur vie. Comment s'étonner que cette magistrature irrégulière ait été remplacée par la royauté avec toutes ses conséquences?

De tous les États fondés de main d'homme, celui qui ressemble le plus, dit Harrington, à la république des Hébreux, c'est la cité de Lycurgue, l'austère Lacédémone. Là aussi nous trouvons une loi agraire qui maintient entre les citoyens l'égalité politique par celle de la propriété. Là aussi nous trouvons une armée nationale, la plus vaillante et la plus patriotique que l'antiquité ait jamais connue. Là aussi les citoyens sont divisés en tribus, en obas, en moras, qui nous rappellent les tribus d'Israël. Là aussi il y un sénat qui propose les lois, des assemblées du peuple où ces lois sont adoptées ou rejetées sans discussion ; et enfin, à côté de deux rois héréditaires, des magistrats nommés par les suffrages de leurs concitoyens. Pourquoi donc, après avoir parcouru une si longue et si glorieuse carrière, Sparte a-t-elle péri à son tour? Parce que la loi agraire, source première de la liberté et de la grandeur de Sparte, a cessé d'être respectée dès le moment que la conquête amena dans son sein les richesses, et, avec les richesses, la corruption des mœurs; parce que des rois héréditaires devaient finir, tôt ou tard, par avoir la prépondérance sur des magistrats électifs, sans compter que le partage de la royauté est

une source de déchirements et de divisions dans l'État.

Si la constitution d'Athènes diffère essentiellement de celle de sa rivale, ce n'est point par la nature, mais par la faiblesse et la confusion de ses éléments. Un sénat nommé par le sort et renouvelé tous les ans ne pouvait former cette aristocratie naturelle, cette élite de l'âge et de l'intelligence dont le nom seul de sénat éveille en nous l'image. Un tel corps n'avait ni l'expérience, ni l'autorité, ni le loisir nécessaires pour préparer de bonnes lois. De là un autre vice qui est la conséquence nécessaire du premier. Le peuple, n'ayant point de confiance dans ses sénateurs, discutait et décidait tout à la fois sur la place publique, et par conséquent était livré à tous les hasards de la parole, se laissait conduire au gré de ses orateurs. Le pouvoir exécutif, représenté par les magistrats, n'avait pas plus de force que le pouvoir législatif. Le peuple en masse voulait être tout, et il n'était rien que l'instrument de quelques démagogues. Malgré cela, une certaine égalité de fortune régnait dans son sein; c'est à cette égalité qu'il devait sa liberté, son patriotisme et ses héroïques soldats, vainqueurs des Perses à Marathon et à Salamine.

Carthage semble réunir tous les vices de la constitution d'Athènes sans en avoir les avantages. Un sénat qui délibère et qui décide tout à la fois; un peuple qui exerce également ces deux attributions essentiellement distinctes; des magistrats ou *suffètes* revêtus d'un pouvoir trop peu durable pour apprendre de l'expérience l'art de gouverner les hommes; au

lieu de l'égalité des fortunes et du patriotisme de l'armée, qui auraient pu en grande partie remédier à ces défauts, une soif effrénée des richesses, irritée plutôt que satisfaite par le commerce, et des soldats mercenaires prêts à vendre au plus offrant le pays qu'ils défendaient : comment une telle anarchie aurait-elle pu résister longtemps à la plus formidable puissance qui ait jamais existé ? Et cependant la grandeur de Carthage a encore de quoi exciter notre admiration.

Rome, ainsi qu'Athènes, Sparte et Carthage, avait tous les éléments du gouvernement républicain : un sénat délibérant, des assemblées du peuple prononçant en dernier ressort, une magistrature puissante et respectée, qui embrassait tous les détails de la vie publique, une religion nationale, qui n'empêchait pas Cicéron d'écrire son livre *De natura deorum*, et Lucrèce son poème épicurien, mais surtout une armée nationale, une armee composée de citoyens, placée dans la dépendance de l'État tout entier, et qui, animée d'un patriotisme héroïque, a conquis l'univers. C'est là ce qui a fait la puissance, la durée, la majesté de Rome ancienne, de Rome républicaine. Mais, après avoir établi en principe la loi agraire, après avoir décidé que l'*ager*, le territoire sacré du peuple-roi, et toutes les terres conquises sur l'ennemi, seraient partagés également entre les citoyens, elle s'est de plus en plus écartée de ce principe. Sous le prétexte de le tenir en réserve pour les besoins de l'État, les patriciens se sont emparés du domaine commun, et, joignant l'usure à l'usurpation, ils se sont rendus maîtres même de la portion qui avait

déjà été distribuée aux plébéiens. Devenus les seuls propriétaires, ils ont acquis une telle prépondérance que le peuple n'a pu voir en eux que des ennemis et a été obligé de se révolter chaque fois qu'il voulait rentrer dans ses droits. Quand les Gracques voulurent mettre un terme à cette inégalité et aux déchirements qui en étaient la suite par le rétablissement de la loi agraire, il n'était plus temps, l'usurpation avait passé en habitude, elle était consacrée comme un droit, elle avait corrompu toutes les institutions, et le peuple lui-même y était résigné. Ajoutez à cela que les pouvoirs n'étaient pas assez distincts ; que le sénat non seulement délibérait et préparait les lois, mais qu'il prenait des décisions et faisait des sénatus-consultes ; que le peuple non seulement décidait et votait, mais qu'il délibérait sur la place publique et proclamait des lois qui n'avaient point passé par le sénat. Mais ces imperfections méritent à peine d'être signalées à côté de la prépondérance de l'aristocratie sur le peuple. C'est là qu'il faut chercher la source de tous les maux et de toutes les guerres civiles dont Rome a été déchirée. C'est là ce qui a amené sa ruine; car, plein de haine pour ces patriciens superbes qui l'écrasaient de leur orgueil et de leur tyrannie, le peuple a applaudi à César, qui, ne voulant pas restaurer l'égalité dans la liberté, l'a du moins établie dans le despotisme.

Ici commence pour Harrington une autre ère historique, qui apporte à sa théorie une nouvelle démonstration, mais à rebours de celle qu'il vient de nous offrir Ce sont les effets de la prépondérance ou de l'absence d'équilibre dans la propriété, que nous

allons voir se produire par des excès de pouvoir et l'absence d'équilibre dans la société.

L'empire romain, à commencer par César, s'est établi avec le secours de l'armée. C'est donc par l'armée qu'il a dû se soutenir; voilà pourquoi toutes les terres étaient distribuées aux soldats et devenaient ce qu'on appelait des bénéfices militaires. Voilà pourquoi les légions, et particulièrement celles qui formaient la garde du prince, les légions prétoriennes étaient maîtresses de Rome; pas à ce point pourtant que l'empire, qui s'était établi en flattant le peuple, ne fût obligé de le ménager en conservant quelques-unes de ses libertés. Mais ces deux forces opposées, le peuple et l'armée, se révoltant tour à tour, et ne pouvant vivre en paix l'une avec l'autre, ont amené la dissolution de cet état de choses et ont rendu l'empire incapable de résister aux invasions des barbares.

Avec ces derniers, tous peuples belliqueux, Goths, Vandales, Alains, Bourguignons, c'est l'armée qui est tout, et le peuple n'est plus rien; c'est l'armée qui possède la terre et le pouvoir; c'est l'armée qui nomme les rois et qui les défait; c'est l'armée qui imprime le caractère militaire à la propriété territoriale. Les chefs récompensent leurs lieutenants en leur donnant des terres, à la seule charge de répondre à leur appel en cas de guerre. La même hiérarchie s'établit entre les propriétés qu'entre les grades, et ces bénéfices militaires n'ont qu'à devenir héréditaires pour constituer la féodalité.

L'empire ottoman, né d'une invasion militaire, a été constitué de la même façon. Les terres conquises

sont distribuées à temps, à vie ou à titre héréditaire, entre les différents capitaines de l'armée, sans autre redevance que le service militaire. Il faut au prince une garde personnelle qui tienne tout de lui, qui soit toute à lui, mais qui devient par là même maître de lui. Ce sont les Timariotes et les Janissaires, véritables prétoriens ottomans. En effet, le prince n'a pas d'autre conseil qu'un conseil militaire, un Divan composé de ses lieutenants, de ses gouverneurs de provinces, et qui n'a d'autorité que celle que le prince veut bien lui accorder. Telle est l'organisation de la monarchie turque.

Les derniers exemples cités par Harrington sont tirés de l'histoire d'Angleterre.

La dynastie normande, comme l'empire ottoman, s'est établie par la conquête. Le conquérant normand a fait comme Mahomet II, il a partagé les terres conquises avec ses capitaines, et n'a exigé d'eux aucune autre redevance que le service militaire. C'est ce qui a fait cette aristocratie anglaise si riche, et par là même si puissante. Jusqu'au règne de Henri VII, la portion de territoire qu'elle possédait, comparée à celle du peuple, était dans la proportion de quatre à un. Il est vrai que, dans ce cas, il faut y ajouter les biens du clergé, qui étaient, comme elle, d'origine normande. Propriétaire du sol, la noblesse maintenait le peuple dans le néant, c'est-à-dire en état de servage, et faisait trembler la royauté. Les armées de ces grandes maisons étaient plus fortes que l'armée royale. Henri VII connaissait cette puissance, puisqu'il était arrivé par elle. Aussi résolut-il de l'abattre. C'est pourquoi,

relâchant le lien qui existait entre les seigneurs et leurs vassaux, dissipant ces réunions de partisans ou de *retainers* qui vivaient dans les châteaux, toujours sous la main qui les payait, il fit tout ce qu'il put pour amener la noblesse à la cour; il rendit des statuts d'*aliénation* qui permettaient de l'exproprier, et qui autorisaient la noblesse elle-même à se défaire de ses biens pour soutenir un luxe effréné et se ruiner par une rivalité de folies et de splendeurs. Qu'on ajoute à cela l'expropriation des abbayes et du clergé catholique sous le règne de Henri VIII, et l'on comprendra pourquoi, à la fin de la dynastie des Tudors, la prépondérance de la propriété avait passé d'un autre côté. Les biens possédés par la bourgeoisie, comparés à ceux de la noblesse, étaient dans le rapport de neuf à un. De là un changement dans la politique; car, avec la propriété, le pouvoir devait passer aussi du côté de la bourgeoisie. Élisabeth sut prévenir cette révolution avec une extrême habileté. Mais les deux premiers Stuarts la précipitèrent. N'ayant plus la noblesse pour les soutenir et revendiquant le pouvoir absolu, ils furent renversés par le parlement bourgeois, renversé à son tour par le dictateur Cromwell.

C'est ainsi que Harrington fait parler l'histoire en faveur de ses théories, et il faut convenir que ce plaidoyer rétrospectif est composé avec beaucoup d'habileté et d'art. Mais pour nous, enfants du XIXe siècle, qui avons vu l'histoire tant de fois invoquée en faveur des systèmes les plus contradictoires, qui l'avons vue, comme un témoin suborné ou comme un accusé mis à la torture, rendre toutes les réponses

qu'on lui avait imposées d'avance, nous ne pouvons pas nous laisser prendre à cet artifice.

Il est donc indispensable que nous considérions en elles-mêmes les idées de Harrington et que, sans nous préoccuper des preuves qu'il prétend tirer de l'expérience, nous les soumettions à une discussion indépendante. Cela ne veut pas dire qu'il nous soit défendu de faire usage de ce précieux enseignement; mais si, à notre tour, nous prenons le parti d'interroger l'histoire, il faut que ce soit d'une manière plus libre et plus impartiale.

III

Avant de porter un jugement sur les principes politiques de l'*Oceana*, je suis obligé de montrer quel est l'ordre social que l'auteur en fait sortir, quels sont les moyens par lesquels un sage législateur pourrait et devrait, selon lui, les faire entrer immédiatement dans la vie publique de l'Angleterre. C'est toute cette organisation civile, administrative, économique, religieuse, que j'ai appelée la partie utopique de son système, quoique Harrington soit bien éloigné de lui attribuer ce caractère. C'est avec une entière bonne foi qu'il la propose à son pays et qu'il invoque, pour la convertir en fait, le pouvoir dictatorial du protecteur. C'est à cette partie qu'il s'arrête le plus longtemps ; c'est sur elle qu'il nous fournit les détails les plus abondants et les plus minutieux, semblable à tous les esprits de la même trempe, qui ne parlent de rien plus volontiers que de ce qu'il y a de plus chimérique dans leurs opi-

nions. Mais il nous suffira d'en connaître les éléments les plus essentiels.

Le but que se propose Harrington dans la description de sa république idéale, c'est de former un système homogène et original, en associant entre eux, dans une égale proportion, les principes sur lesquels reposent les républiques les plus puissantes et les plus libres, soit de l'antiquité soit des temps modernes : la loi agraire et une certaine inégalité des conditions ou des fortunes, la dictature et la liberté, le principe de l'élection avec le sort et le privilège de l'âge, une religion de l'État avec la liberté de conscience. C'est une sorte d'éclectisme politique, mais un éclectisme aveugle; car il n'examine pas si les principes qu'il emprunte à l'histoire sont vrais ou faux, justes ou injustes, et s'ils se contredisent ou se concilient entre eux.

Le premier et le plus solide fondement de la constitution d'Oceana, c'est une loi agraire qui ne permet pas à un citoyen de posséder plus de 2,000 livres, ou, pour ramener cette somme à la valeur actuelle, plus de 150,000 francs de revenu, en argent ou en terres, et qui l'oblige à partager l'excédent entre ses enfants, s'il en a, ou à l'abandonner à l'État, s'il n'en a pas. La même loi ordonne qu'après la mort du père de famille, ses biens soient également partagés entre ses fils; que les filles ne soient admises à hériter qu'à défaut d'enfants mâles, et que, dans les autres cas, leur dot soit fixée de manière à ne pas réunir entre les mains d'un nouveau propriétaire plus du *maximum* fixé par la loi. Ce *maximum* est celui que Harrington jugeait convenable pour l'Angleterre du

XVIIe siècle; mais il peut être plus ou moins élevé, selon que la fortune publique est plus petite ou plus grande.

Avec cette limite, ajoute l'auteur de l'*Oceana*, ou toute autre qui sera fondée sur la même proportion, on aura une démocratie capable de subsister sous une forme républicaine, parce que, ni un homme seul, ni une classe de citoyens ne pourra avoir la prépondérance sur le peuple tout entier; mais en même temps on jouira de tous les avantages de l'aristocratie, parce que, au lieu de niveler les fortunes, on en laissera subsister d'assez considérables pour permettre à quelques-uns de se consacrer entièrement aux affaires publiques, de se préparer dès l'enfance aux luttes du champ de bataille et du *forum*, et de se transmettre de génération en génération les traditions de l'honneur et les secrets de la politique nationale. Harrington convient que le courage et l'intelligence sont de toutes les conditions, mais il prétend qu'il y a dans le sang même de la noblesse ou dans les exemples dont elle est nourrie, dans la fière éducation qu'elle reçoit, une force qui la rend propre aux grandes choses et qui lui assure les premières places même dans un État démocratique. Il cite à l'appui de son opinion les plus grands noms de l'histoire. Moïse, le premier auteur d'une démocratie fondée sur l'égalité, a été élevé par la fille de Pharaon à la cour des rois d'Égypte. Thésée et Solon étaient aussi illustres par leur naissance que par leurs actions. Lycurgue était de race royale. Brutus et Publicola étaient patriciens. Le père des Gracques avait obtenu deux fois les honneurs du triomphe, et

leur mère, cette fière Cornélie qui aima mieux rester à Rome simple citoyenne que d'épouser un roi d'Égypte, était la fille de Scipion. Enfin, le chef de la république anglaise, Cromwell lui-même, est gentilhomme. Au reste, la noblesse d'Océana n'aura ni titres héréditaires, ni armoiries, ni privilèges; elle ne se distinguera des autres classes de la république que par sa fortune et son mérite, et si elle arrive aux premières dignités ce sera par le libre suffrage de ses concitoyens[1].

Telle est la base fondamentale de la société océanienne; voici maintenant les éléments secondaires, composés de telle sorte qu'on y reconnaît facilement, comme je le disais tout à l'heure, l'intention d'associer ensemble et de contenir l'un par l'autre les principes les plus opposés.

Le peuple tout entier sera divisé en plusieurs classes en raison de la qualité, de l'âge, de la fortune et de la résidence des citoyens.

Considéré par rapport à la qualité, il comprend des hommes libres et adultes, des domestiques et des mineurs. Les premiers seuls jouissent de la plénitude de leurs droits et sont admis à déposer leur vote dans l'urne électorale.

Considéré par rapport à l'âge, il se divise en jeunes et en anciens. La catégorie des jeunes, qui comprend tous les hommes de l'âge de dix-huit à trente ans, est passible du service de l'armée et n'exerce ses droits électoraux que par rapport aux grades et aux fonctions militaires. La catégorie des

1. *Oceana*. Préliminaires, 1e partie, 2e ordre.

anciens, formée des hommes qui ont plus de trente ans, renferme les électeurs civils et politiques, et n'est appelée à prendre les armes que dans les circonstances extraordinaires.

Au point de vue de la fortune, on distingue également deux ordres de citoyens, non seulement différents, mais inégaux : ceux qui ont un revenu inférieur à cent livres sterling, selon la valeur du temps, et ceux qui ont un revenu plus élevé. Les premiers entrent dans l'infanterie et les seconds dans la cavalerie, car il en coûte plus pour équiper un cheval que pour servir seulement de sa personne; et puisque le service militaire, excepté en campagne, est à la charge des citoyens, il est juste que chacun le supporte dans la mesure de ses moyens. Mais il faut ajouter que les fonctions de sénateur et les premières magistratures de l'État ne sont accessibles qu'aux cavaliers, ou, pour les appeler avec Harrington de leur véritable nom, aux chevaliers (*knights*); ce qui constitue non seulement une aristocratie de fortune, mais une aristocratie de droits, de privilèges.

Enfin, si l'on ne tient compte que de la résidence, nous avons des divisions administratives ou des groupes de population analogues à nos communes, à nos arrondissements et à nos départements. Les communes, dans la république de Harrington, sont représentées par les paroisses, les arrondissements par les centuries, et les départements par les tribus. Dix mille paroisses, cinq cents centuries et cinquante tribus, telle est la division générale et du territoire et de la population d'Océana. Ce n'est pas autre

chose que le système décimal introduit dans la politique proprement dite plus d'un siècle avant qu'il fût appliqué à l'économie politique. C'est un ordre rationnel mis à la place des circonscriptions amenées par la conquête et par le hasard. Notre assemblée constituante en 1790 n'a pas obéi à une autre pensée quand elle a substitué aux gouvernements inégaux et aux généralités de l'ancien régime la division de la France par départements.

Chacun de ces différents groupes a sa vie particulière, en même temps qu'il doit être considéré comme un organe plus ou moins important de la vie commune. Chacun d'eux a ses magistrats, ses officiers, ses délégués, nommés par un système particulier, où le sort se joint à l'élection, et où l'élection, renfermée dans la catégorie des anciens, est obligée de passer par deux degrés. C'est le sort qui donne le droit de présenter des candidats; c'est le scrutin qui choisit entre eux, et il a pour tâche de donner les électeurs avant de donner les élus. Voici maintenant l'énumération sommaire des opérations et des résultats de cette organisation politique.

Le premier lundi qui suit le mois de décembre (on voit que nous sommes ici en pays protestant, où le respect du dimanche passe avant tout), les anciens de chaque paroisse se réunissent en assemblées primaires pour nommer des électeurs. Ils ne peuvent pas en choisir moins que le cinquième de leur nombre total, ou un sur cinq, et les deux premiers sur la liste deviennent par cela même, pour la durée d'une année, les administrateurs ou les magistrats de la commune.

Le premier lundi qui suit le mois de janvier, les électeurs nommés par les paroisses se réunissent en assemblées électorales ou en assemblées secondaires aux chefs-lieux de leurs centuries respectives, pour nommer deux juges de paix, deux jurés, deux *coroners* ou officiers de police, deux capitaines et deux enseignes, c'est-à-dire tous les fonctionnaires du ressort, soit qu'ils appartiennent à l'ordre judiciaire, à l'ordre administratif ou à la force armée Il y en a deux de chaque espèce, afin qu'ils soient choisis, l'un parmi les cavaliers, c'est-à-dire dans l'aristocratie, et l'autre parmi les gens de pied ou dans le peuple. C'est à cette condition qu'on obtiendra, dès le premier degré du pouvoir, l'équilibre des deux classes, ou, si l'on veut, des deux principes : le nombre et la fortune.

Le premier lundi qui suit le mois de février, les électeurs et les magistrats déjà nommés de toutes les centuries se réunissent par tribus dans les divers chefs-lieux assignés à ces dernières circonscriptions. Vingt centuries forment une tribu, comme vingt paroisses forment une centurie, et les électeurs de la tribu forment à peu près une assemblée de deux mille personnes. Ils ont une double tâche qu'ils remplissent en deux jours différents : celle de nommer les magistrats, et celle de nommer les représentants de la tribu dans les conseils de la nation. Les premiers sont le lord haut shérif, un administrateur général de la tribu; le lord lieutenant, un shérif en second; le lord conducteur, ou commandant de la force armée, le commandant de la division militaire du département; le *custos rotulorum*, ou le

contrôleur général; deux censeurs ou inspecteurs du scrutin. Tous ces dignitaires, réunis aux vingt juges de paix et aux vingt jurés qui font l'office de nos cours d'appel et de nos cours d'assises, constituent ce que Harrington appelle la *phylarque*, c'est-à-dire le gouvernement de la tribu.

Il donne le nom de *galaxie* à la réunion des représentants que la tribu envoie au sénat et dans l'assemblée du peuple. Le sénat se composant de trois cents membres, qui doivent tous les ans se renouveler par tiers, chaque tribu y envoie pour la première fois six représentants, dont deux sont nommés pour trois ans, deux pour deux ans et deux pour un an. Les années suivantes, elle n'en nommera plus que deux. Mais toujours elle est obligée de les choisir dans les rangs de l'aristocratie ou des chevaliers L'assemblée du peuple se composant de mille cinquante membres qui doivent, comme ceux du sénat, se renouveler tous les ans par tiers, chaque tribu y enverra pour la première fois vingt et un représentants, dont sept seront nommés pour trois ans, sept pour deux ans. et sept pour un an. Mais de ces vingt et un représentants, douze seulement seront choisis dans les rangs du peuple, les neuf autres appartiendront à l'aristocratie. Les années suivantes, elle ne nommera plus que sept représentants, dont trois seront pris dans l'aristocratie et quatre dans les rangs du peuple.

Le sénat et l'assemblée du peuple, réunis pour une partie de l'année, pour trois mois par exemple, dans la capitale du pays, forment le parlement ou le conseil souverain de la nation. Le sénat délibérera et ne pourra présenter, en matière de législation et de

politique générale, par exemple sur la paix, sur la guerre et les alliances, que des avis motivés, revêtus du titre de décrets. A l'assemblée du peuple appartient le droit de convertir ces décrets en lois ou en décisions souveraines. L'assemblée du peuple sera en outre une cour suprême de justice civile, politique et administrative. Tous les procès pourront être portés devant elle en dernier ressort. Tous les fonctionnaires pourront être cités à sa barre pour y rendre compte de leur gestion. Mais, en revanche, elle doit rester muette comme le Corps législatif du Consulat et du premier Empire. Elle a des tribuns qui parlent pour elle, et le sénat lui envoie des commissaires qui parlent pour lui ou pour ses décrets. Sieyès, qui n'était pas seulement un grand penseur, mais un homme instruit, a pu connaître ce système quand il rédigeait la constitution de l'an VIII. Il serait, en effet, très extraordinaire que deux systèmes séparés par une telle distance et nés dans des circonstances si différentes, eussent une si grande ressemblance entre eux sans avoir rien emprunté l'un à l'autre.

On comprend que dans un État où les assemblées ont de tels pouvoirs et où la nation nomme elle-même tous ses magistrats, il reste peu de place pour le gouvernement proprement dit. Aussi rien de plus faiblement composé et de plus mal défini que le gouvernement d'Océana. D'abord il est nommé par le sénat pour une durée qui n'excède pas trois ans, ce qui le place entièrement dans la dépendance de ce corps. Il se compose d'un général ou du lord *strategus*, et de six commissaires, trois

pour le sceau et trois pour le trésor, sans qu'on sache positivement quelles sont les fonctions de ces commissaires. Quant au général ou lord *strategus*, on lui adjoint, à la tête de l'État, l'*orateur* ou le *speaker* du sénat, et tous deux président cette assemblée avec le titre de *consuls*. En quoi consistent l'autorité et la tâche de ces consuls, en quoi le *strategus* se distingue de l'orateur, c'est ce que Harrington nous laisse ignorer, et notre embarras est d'autant plus grand que cet orateur ne parle pas et que ce général ne fait pas la guerre; car, dès qu'il entre en campagne, il est remplacé par un autre magistrat du même nom. Enfin ce qui achève d'annihiler ce pouvoir étrange, c'est qu'il ne peut ni proposer ni décider quoi que ce soit, sans les différents conseils préposés par le sénat aux différentes branches de l'administration publique, et toujours choisis dans son propre sein. C'est le sénat qui nomme le conseil d'État, le conseil du commerce, le conseil de la guerre et le conseil religieux, chargé tout à la fois des attributions d'un ministère des cultes et d'un concile national. C'est le sénat qui nomme deux chanceliers des universités, investis de tous les pouvoirs du ministre de l'instruction publique, et une sorte d'Académie des sciences morales et politiques, qui, en dehors du gouvernement, au nom seul de la science, discute tous les problèmes de l'ordre social, recherche tous les perfectionnements réclamés par les institutions et les lois; enfin, dans les circonstances difficiles, toutes ces institutions s'anéantissent devant une dictature qui est exercée par les mains du conseil de la guerre.

Un mot maintenant sur la constitution religieuse et l'organisation militaire d'Océana. La constitution religieuse repose sur l'élection, comme la constitution civile et politique. Ce sont les paroisses qui choisissent leurs curés après un essai dont la durée est fixée à un an. C'est le concile national, nommé par le sénat, qui juge en dernier ressort les conflits des pasteurs avec leurs troupeaux ou des pasteurs entre eux, et qui est chargé du gouvernement de l'Église. Seulement le choix de la nation ne pourra tomber que sur des hommes qui auront été préparés à leur ministère par les universités. Voilà ce que Harrington entend par une religion nationale, seul moyen d'éviter, selon lui, que la majorité soit opprimée par la minorité. Comme il n'est pas moins injuste que la minorité soit opprimée par la majorité, il proclame la liberté de conscience, comme un corollaire inséparable de la liberté civile. Mais après avoir défendu, avec la chaleur d'une âme élevée, ce principe sans lequel il n'y a ni humanité, ni justice, ni religion véritable dans les sociétés humaines, il cède à la passion du sectaire en demandant que les catholiques, les israélites et tous les cultes non chrétiens, en un mot tous ceux qui vivent en dehors du protestantisme, soient exclus du droit commun. Ce qu'il y a de plus sensé et de plus pratique dans cette partie du système de Harrington, c'est le désir que les dîmes soient remplacées par un traitement régulier, en rapport avec les services de chaque membre du clergé et avec la dignité de la religion elle-même.

C'est aussi l'élection combinée avec le sort qui

fait la base de l'organisation militaire. Tous les ans, dans chaque paroisse, les hommes âgés de dix-huit à trente ans nomment les députés de la jeunesse, c'est-à-dire ceux qui sont passibles du service des armes; car ici l'élection n'est pas autre chose que la conscription.

Les députés de la jeunesse se réunissant aux chefs-lieux de leurs contrées respectives et formant pour chacune de ces circonscriptions environ une compagnie, nomment leur capitaine et leur lieutenant.

Toutes les compagnies se groupant ensuite par tribus, forment des légions ou des régiments sous la direction d'un *conducteur* et reçoivent l'instruction militaire. C'est ce qui forme, pour ainsi dire, la matière brute de l'armée ou l'armée disponible.

Du sein de ce corps on tire au sort l'armée active, qui ne doit pas excéder 50,000 hommes pour toute l'Angleterre : 40,000 fantassins et 10,000 cavaliers. En cas de guerre, l'on ajoute à l'armée active l'armée disponible, dans la mesure des besoins de l'État, et en cas d'invasion, c'est toute la jeunesse qui est appelée sous les armes [1]. L'armée n'est entretenue aux frais de l'État que lorsqu'elle est en campagne. Tant qu'elle demeure sur le territoire de la république, elle est à la charge des citoyens, c'est-à-dire de ceux-là mêmes qui en font partie.

1. On reconnaît ici la *landwehr* et la *landsturm* de la Prusse.

IV

L'esprit de chimère et de contradiction se révèle dans chaque détail de ce système, et il serait trop facile d'en avoir raison si on ne l'attaquait que par ce côté. Quoi de plus chimérique, en effet, que de pourvoir à tous les services publics au moyen d'une délégation temporaire émanée des suffrages du peuple? Que ce mode de nomination suffise, qu'il soit même nécessaire pour l'accomplissement d'une mission de confiance qui ne réclame avec la probité et le dévouement que des lumières générales, je l'accorde sans peine. Un député, un membre du conseil général, un membre du conseil d'arrondissement ou du conseil municipal, un maire, un juge consulaire, peuvent être choisis de la sorte ; mais des fonctionnaires dont on exige des connaissances particulières et qui ne peuvent les acquérir qu'après une longue préparation et par des études spéciales, un jurisconsulte et par conséquent un juge, un officier, un marin, un diplomate, un prêtre, doivent être choisis autrement. Pour prix d'une science lentement et laborieusement acquise, il faut qu'ils paissent compter sur l'avenir, qu'une longue carrière soit ouverte devant eux dans laquelle ils seront suivis d'un œil vigilant et éclairé, dans laquelle les récompenses seront proportionnées aux services et aux talents. Rien donc n'est plus chimérique que ces tribunaux où pourrait

bien ne pas se rencontrer un seul homme de loi ; que ce clergé nommé par le peuple ; que cette armée qui se forme d'elle-même, qui s'entretient à ses frais et n'a que des officiers de hasard ; que ce gouvernement multiple qui n'a que l'ombre du pouvoir ; que ce sénat renouvelé intégralement tous les trois ans, et qui doit non seulement rédiger des projets de loi, mais administrer par ses conseils toutes les affaires de l'État ; que cette assemblée du peuple qui tient dans sa main le pouvoir suprême, qui juge, prononce, décide en dernier ressort, et qui se renferme néanmoins dans un honteux silence ; que cette dictature à dix-huit têtes qui doit agir avec la promptitude de l'éclair ; que toute la constitution politique de cette société inventée à plaisir.

Oui, tout cela est un tissu de chimères, et nous pouvons faire une part au moins égale à la contradiction. N'est-ce pas, en effet, une contradiction choquante de vouloir fonder un gouvernement libre, national, sur le principe de la souveraineté du peuple, et d'exclure du droit de suffrage les citoyens qui n'ont pas atteint l'âge de trente ans ? Est-ce qu'avant cet âge, et dès l'instant qu'on est émancipé de l'autorité paternelle, dès l'instant qu'on a sa liberté, sa fortune, sa famille à défendre, on n'a pas le droit et l'on n'éprouve pas le besoin de s'occuper de la chose publique ? Je dis plus : le point de vue de la jeunesse n'est pas le même que celui de l'âge mûr, et les positions faites ne conçoivent pas l'intérêt public et l'exercice de la liberté de la même manière que les positions à faire. Il faut que les unes et les autres soient représentées dans l'État ; il ne faut pas plus

menacer ou détruire celles qui sont acquises légitimement que mettre obstacle à celles qui pourraient naître par le travail et par le talent. Il y a deux patriotismes : celui de l'âge mûr et celui de la jeunesse. L'âge mûr veut la prudence ; la jeunesse veut la justice et la gloire; elle est moins occupée du présent que de l'avenir. Il faut que tous deux soient représentés dans l'État. Rien de plus contradictoire, de plus inique, en se plaçant au point de vue de Harrington, que de mutiler ainsi le suffrage populaire. Je fais la même remarque sur le sort. Le sort est excellent pour donner satisfaction à la médiocrité, à l'envie, pour abaisser sous un niveau stupide le talent et la capacité. Mais le sort n'est pas une règle de sagesse ni une garantie de liberté.

L'élection à deux degrés n'est pas plus facile à défendre dans une constitution démocratique. On conçoit l'élection simple, l'élection directe, par laquelle un homme se décharge sur un autre d'une tâche qu'il se sent incapable de remplir lui-même. Je me trouve insuffisant ou trop absorbé par d'autres soins pour concourir dans la mesure de mon droit au gouvernement de l'État et à l'administration de mon district ou de ma commune, je me démets de ma part de souveraineté en faveur d'un concitoyen qui a ma confiance, que je sais plus versé que moi dans les questions d'intérêt général et plus libre de son temps. C'est ainsi que l'élection, quand elle donne un pouvoir réel, est un acte de liberté et de raison qui honore autant l'électeur que l'élu. Mais comment expliquer l'élection à deux degrés ? Elle consiste à dire : J'ai à choisir un homme

qui veille à ma place à la défense de nos intérêts et de nos droits communs ; mais ce choix-là même est au-dessus de mes lumières et de mes forces, faites-le à ma place. Quand on est réduit à infliger cette humiliation à la plus grande partie du peuple, de ce même peuple qu'on déclare souverain, mieux vaut la lui infliger au nom de la loi que par ses propres mains. Mieux vaut supposer son incapacité d'une manière tacite en limitant le nombre des électeurs, que de le forcer à venir périodiquement la confesser lui-même en assemblée publique. Aussi l'élection à deux degrés, partout où elle a existé, a-t-elle toujours été l'objet de la plus complète indifférence et n'a-t-elle jamais été sérieusement pratiquée.

Une dernière contradiction, plus choquante que toutes les autres, dans le système de Harrington, c'est de proclamer le principe de l'égalité en réservant aux riches les dignités les plus importantes de l'État, la partie la plus considérable et la plus réelle du pouvoir. L'ordre des Cavaliers, c'est-à-dire des grands propriétaires, est seul admis dans le sénat, dans les conseils, dans la seigneurie ; il est le seul qui puisse prétendre à l'exercice de la dictature. C'est lui qui gouverne l'Église et qui dirige l'éducation publique. Il possède, en outre, la moitié des magistratures inférieures et fournit au peuple lui-même, dans la seconde chambre, les trois quarts de ses représentants.

Mais ce serait une critique bien superficielle de relever seulement les inconséquences et les difficultés de toutes ces institutions imaginaires ; il faut discuter en lui-même le principe d'où elles sont

sorties; car ce principe a joué un grand rôle dans l'histoire, et il n'est pas sûr qu'il soit complètement détrôné dans l'opinion de certains partis.

Le système politique et social de Harrington repose tout entier sur ces deux propositions : 1° que la propriété est la balance du pouvoir, c'est-à-dire que le pouvoir ne peut durer et s'exercer régulièrement que s'il s'étend dans la même mesure que la propriété; 2° que pour empêcher un homme, une caste, une classe de s'emparer du pouvoir absolu, il faut réduire le droit de propriété et équilibrer de telle façon les fortunes que les richesses de quelques-uns ne l'emportent pas sur la richesse publique. De ces deux propositions, la première a la prétention d'exprimer un fait, la seconde une règle de législation et de droit. Le fait est vrai quelquefois, mais pas toujours; il n'est pas assez général, il ne tient pas assez profondément aux facultés essentielles de la nature humaine pour nous expliquer la formation, la durée et la chute des empires. Quelques-uns d'entre eux ont dû leur origine et leur puissance à la religion. Telles sont les vieilles théocraties de l'Orient, telle a été la monarchie des kalifes, telle encore cette république des Hébreux à laquelle Harrington s'efforce de faire ressembler la sienne. Sans doute, les brahmanes de l'Inde et les prêtres de l'Égypte possédaient un tiers du territoire; mais de quelle puissance tenaient-ils cette propriété? De la religion même. A quel titre exerçaient-ils leur domination? En qualité de prêtres ou de propriétaires? En qualité de prêtres. Dans la république des Hébreux, la loi agraire n'a jamais été mise en

pratique. L'histoire ne nous laisse apercevoir aucune trace de ce partage commandé par Moïse. Nous voyons les prophètes plus puissants que les rois, bien que les prophètes fussent souvent sortis des plus humbles familles d'Israël. Samuel fait trembler Saül, et c'est un autre prophète qui, au temps des Séleucides, délivre les juifs de la domination étrangère et suscite la dynastie des Machabées. Il y a eu des États fondés par la seule force des armes, comme les monarchies barbares des Huns, des Goths, des Vandales, et comme l'empire romain lui-même. C'est, en vérité, faire violence à l'histoire que de soutenir que les légions romaines étaient maîtresses de l'empire et de César parce qu'elles possédaient la plus grande partie du territoire. Leur force, comme celle des barbares qui leur ont succédé, n'était pas ailleurs que dans les armes. Il y a eu, enfin, des États fondés sur le génie et sur le pouvoir de l'éloquence. Ce serait une sorte de profanation de prétendre que Périclès n'a commandé à Athènes que parce qu'il en était le plus riche propriétaire. Et les démagogues du Pnyx, l'emportaient-ils par leurs richesses ou par la puissance de la parole? Ces exemples suffisent pour nous montrer que la propriété n'est ni la mesure ni la condition nécessaire de la puissance politique. Là même où elle exerce un incontestable ascendant, comme en Angleterre, il faut qu'elle appelle à son aide des forces d'un autre ordre. Si l'aristocratie anglaise n'avait d'autres avantages que ses terres et ses châteaux, elle ne resterait pas longtemps debout. Ni les mœurs ni les lois ne pourraient la sauver. Mais

elle se soutient par l'ascendant de l'intelligence et du caractère, par l'ardeur de son patriotisme et la sagesse avec laquelle, dans les temps difficiles, elle sait sacrifier ses privilèges aux légitimes vœux de la nation. L'aristocratie anglaise accueille dans son sein tous ceux qui sont capables de l'enrichir, non par leurs biens, mais par leurs talents ou leur génie.

Le principe de Harrington, pris absolument, est donc faux. Voilà pourquoi il a apporté avec lui une règle de politique non moins fausse. Cette règle, c'est la loi agraire.

Le procès de la loi agraire n'est plus à faire. Il y a longtemps qu'elle est jugée et condamnée. Aristote, il y a vingt-deux siècles, rencontrant devant lui le système de Phaléas de Chalcédoine, n'a rien laissé à dire après lui sur ce sujet. Il démontre que la loi agraire est un attentat perpétuel à la liberté de l'individu, qu'elle fait peser la même servitude sur la famille en la livrant à une inquisition intolérable, et qu'enfin elle tourne au préjudice de l'État, sinon à sa ruine. La liberté de l'individu est en effet supprimée du moment qu'on lui défend d'user comme il lui plaît de ses facultés sans nuire aux autres, du moment qu'il ne lui est pas permis d'acquérir ce qui lui manque ou d'user selon son goût de ce qu'il possède. Le foyer de la famille a cessé d'être inviolable et la famille elle-même d'être respectée du moment que la police ou l'inquisition de l'État peut à chaque instant pénétrer dans son sein pour s'assurer que le *maximum* fixé par la loi n'est pas dépassé ou éludé. Que serait-ce donc dans les sociétés

modernes, où la richesse peut également se produire et se dissimuler sous mille formes, et où les signes qui la représentent défient l'œil qui les cherche? Enfin la loi agraire est funeste à l'État, puisqu'elle l'appauvrit de tous les biens et le prive de toute la puissance, de toutes les forces qu'engendre la liberté. Elle arrête la civilisation en attelant tous les citoyens au même char, c'est-à-dire en leur faisant traîner à tous la charrue; car le seul moyen, s'il y en avait un, d'assurer le niveau des fortunes, c'est de ne tolérer d'autre profession que l'agriculture sur un territoire divisé en parties égales entre tous ses habitants. Il faudrait donc interdire, sous les peines les plus sévères, précisément ce qui fait la force, la grandeur, la prospérité et l'indépendance des nations, le développement des arts, des sciences, de l'industrie, du commerce. Ajoutons qu'il faudrait s'isoler au milieu des autres peuples, et, tout en restant au-dessous d'eux dans les arts de la guerre comme dans ceux de la paix, être cependant assez fort pour les obliger à respecter ce blocus volontaire. C'est ce que la Chine, avec ses trois ou quatre cents millions d'habitants et sa civilisation relativement très avancée, s'est vainement efforcée d'obtenir des nations de l'Europe.

L'histoire, confirmant l'arrêt de la philosophie, nous apprend que la loi agraire a été irréalisable, même dans l'antiquité, quand les peuples étaient plus dociles à la voix de leurs législateurs, leur vie plus simple et leurs relations plus bornées. Chez les Hébreux, comme j'en ai déjà fait la remarque, elle n'a jamais existé qu'à l'état de théorie. Écrite

dans le Pentateuque, elle a présidé sans doute au premier partage du pays conquis sur les Chananéens; elle n'a pas empêché le luxe effréné et ces fortunes scandaleuses qui arrachent au prophète Isaïe des plaintes amères. Elle a été pendant quelque temps et dans une certaine mesure mise en pratique par les Lacédémoniens; mais nous ne voyons pas qu'elle ait servi chez eux la cause de la liberté. Les Lacédémoniens étaient un peuple de soldats, une sorte de couvent militaire qui n'a pu subsister que par l'esclavage et par la barbarie, en érigeant en vertus civiques la violation des plus saintes lois de l'humanité. Le nom seul de la loi agraire a existé chez les Romains, et ce nom funeste a suffi pour alimenter la révolte et la guerre civile.

En essayant de tempérer la loi agraire par l'inégalité des conditions, Harrington la rend plus chimérique, mais non plus juste, car l'équilibre qu'il veut établir entre les biens de la classe privilégiée et ceux du peuple tout entier changera constamment de base, même si la terre est le principal élément de la richesse publique; elle sera tout à fait insaisissable si la richesse publique prend sa source dans l'industrie, dans les arts, dans le commerce, dans le crédit. Comment comparer entre elles des valeurs si diverses? Comment leur imposer une limite sans frapper au cœur la liberté qui les a produites, et, par conséquent, sans les détruire? Comment seulement les atteindre dans la rapidité de leurs évolutions, ou dans leur retraite si elles se cachent? L'équilibre que Harrington veut établir entre les hommes, non plus entre la richesse privée et la richesse publique, mais entre

les riches et ceux qui ne le sont pas, n'est pas moins irréalisable, car l'influence n'a jamais été et est aujourd'hui moins que jamais du côté de la fortune; elle est du côté du talent, de la raison et du caractère; c'est l'esprit public qui en est le suprême dispensateur.

L'erreur capitale de Harrington, celle qui a donné naissance à toutes les autres, c'est d'avoir substitué au développement naturel et régulier des facultés humaines un mécanisme extérieur créé de toutes pièces par l'esprit de système, une combinaison artificielle qui, loin de les mettre en harmonie les unes avec les autres, les avilit et les étouffe par la servitude. Qu'on donne aux hommes la liberté dans la mesure où ils sont capables de la comprendre et de la supporter, dans la mesure où elle est compatible avec les devoirs de la société envers elle-même et envers les faibles et les mineurs qui ne trouvent d'appui que dans ses lois, on verra aussitôt s'établir de lui-même l'équilibre des conditions et des fortunes. La liberté ne peut se concevoir sans le respect des lois de la nature et sans la justice. Qu'on fasse régner la justice, qu'on fasse respecter les lois de la nature au sein de la famille, on verra aussitôt les institutions aristocratiques frappées dans leur racine; on verra disparaître l'inique institution des majorats, des substitutions, du droit d'aînesse; l'équilibre s'établira par la division des patrimoines entre la richesse publique et la population. Qu'on introduise la justice et le droit commun, c'est-à-dire la liberté dans le domaine de l'industrie, du commerce et des arts, dans toutes les œuvres de l'activité humaine qui

n'exigent pas, dans l'intérêt de la sécurité commune, une surveillance particulière de l'État, on verra aussitôt les richesses se multiplier comme par enchantement et se répartir d'elles-mêmes, en général, dans la proportion du talent et du travail. Je n'excepte pas même de cette règle les hommes qui se dévouent au culte de la pensée, au service de l'âme et de l'intelligence, et qui ne recueillent de ce sacrifice que la pauvreté; car il ne faut pas confondre deux sphères d'activité très différentes : celle où l'on ne cherche que la fortune et où la fortune suit naturellement le travail; celle où l'on ne cherche que la satisfaction de l'esprit et où le travail est lui-même sa récompense. Malheur au poète, à l'artiste, au savant, s'il ne trouve pas, comme le prêtre de l'ancienne loi, dans la dignité même de son œuvre, la meilleure partie de son héritage! Enfin, qu'on laisse pénétrer la justice et la liberté dans l'ordre politique, que la nation ait le droit de choisir ses mandataires dans toutes les classes de la société, que son opinion puisse se manifester sans agitation et sans charlatanisme, que tous les genres de patriotisme et de talent soient admis à se produire devant elle, dans une noble concurrence, on verra aussitôt le pouvoir passer du côté du mérite pour s'exercer de la manière la plus glorieuse et la plus utile. Mais utopie et liberté ne sont pas des termes synonymes. Partout où l'on aperçoit la première, il est rare que la seconde ne soit pas gravement compromise ou franchement supprimée.

LIVRE III

LE DROIT NATUREL ET LE DROIT DES GENS ÉLEVÉS AU RANG D'UNE SCIENCE

I

HUGO GROTIUS

I

La vie seule de Grotius est un enseignement d'un prix égal à ceux que nous offrent ses écrits. Elle est la meilleure introduction à la science qu'il a fondée, car elle nous laisse voir un homme qui, fidèle aux principes dont il faisait profession, les a pratiqués avec la sérénité d'un sage, sans ostentation et sans effort, au prix de sa fortune et de sa liberté, en se montrant décidé, si les événements l'exigeaient, à leur sacrifier sa tête. La vie de Grotius nous présente encore un autre spectacle : un grand caractère uni à un grand esprit, un citoyen comme on en trouve en petit nombre dans les plus beaux jours de l'antiquité, chez qui l'amour de la patrie résiste à l'ingratitude

et aux outrages de son pays; un chrétien convaincu devenu le champion et pour un moment le martyr de la tolérance; un politique qui ne sépare point les intérêts de l'État de ceux de l'humanité et de la justice; un vrai philosophe qui a toujours su joindre la dignité de la vie à la hauteur de la pensée. Ajoutez à cela que Grotius est presque notre compatriote; issu d'une famille française, il a passé en France plus de vingt ans de sa vie, d'abord comme hôte et comme protégé de Louis XIII, ensuite comme ambassadeur de Suède.

Il était l'arrière-petit-fils d'un gentilhomme franc-comtois, Corneille Cornets, qui, voyageant dans les Pays-Bas vers le commencement du XVIe siècle, finit par s'établir à Delft et épousa la fille du bourgmestre de l'endroit. Diedric de Groot (c'est ainsi que s'appelait ce magistrat), très fier de son nom, un des plus anciens de la république batave et des plus considérés dans sa ville natale, imposa pour condition à son gendre qu'il n'en donnerait pas d'autre à ses enfants. Voilà comment Hugues Cornets devint Hugues de Groot, c'est-à-dire Hugues le Grand, dont la coutume pédantesque de l'époque a fait Hugo Grotius. Il naquit à Delft, le 10 avril 1583. Ainsi que Hobbes, qui était de quatre ou cinq ans plus jeune que lui, il fut un objet d'admiration pour la précocité de son intelligence. Initié, pour ainsi dire, dès sa naissance, à la connaissance des langues ancien nes par son père, Jean de Groot, curateur de l'université de Leyde, dont son aïeul avait été recteur, il écrivait à huit ans des vers latins qu'on remarquait déjà, même hors de sa famille. A douze ans il

avait terminé ses études classiques et entrait à l'université après avoir composé un hymne pindarique naturellement dans la langue de Pindare, en l'honneur du prince d'Orange. Joseph Scaliger, qu'on appelait le dictateur des lettres, se chargea avec une sollicitude toute paternelle de diriger son éducation. Grotius venait à peine d'atteindre sa quatorzième année quand il soutint, devant un public émerveillé, différentes thèses de mathématiques, de philosophie et de jurisprudence. Grâce à ce succès et à celui que lui avaient déjà valu ses compositions poétiques, les vers grecs et latins qu'il produisait comme en se jouant, son nom fut connu à ce moment dans toute l'Europe savante. Partout on célébrait en prose et en vers cet enfant de génie, ou, pour me servir du langage de l'époque, « cet astre naissant ». Son compatriote Daniel Heinsius disait avec plus d'originalité : « Grotius a atteint l'âge viril en naissant[1]. »

En 1598, les Provinces-Unies, toujours menacées dans leur existence par la puissance espagnole, envoyèrent en France le grand pensionnaire Barnevelt et Justin de Nassau pour implorer l'appui de Henri IV. Grotius, alors âgé de quinze ans, obtint la faveur d'accompagner les deux ambassadeurs et d'être présenté au roi de France. Henri IV lui fit présent de son portrait suspendu à une chaîne d'or, et dit, en le montrant à sa cour : « Voilà le miracle de la Hollande. » Si jeune qu'il fût, Grotius ne s'endormit point dans les honneurs et les plaisirs de ce voyage.

1. *Grotius vir natus est.*

Il mit à profit son séjour en France pour se faire recevoir à Orléans docteur en droit. De retour dans son pays après un an d'absence, il partagea son temps entre la poésie et le barreau. Il plaidait devant le tribunal de Delft et composait des poèmes latins en l'honneur de Henri IV et du président de Thou, en même temps qu'il publiait des travaux d'érudition qui eussent suffi à l'activité d'un esprit moins fécond. C'était une édition de Martien Capella enrichie de notes et estimée encore aujourd'hui la meilleure de celles que nous possédons. C'étaient une version latine du *Traité de navigation ou l'Art de trouver les ports*, de Simon Stevin [1], et une traduction en vers latins des *Aratœa*, ou, comme on les appelle encore, des Phénomènes d'Aratus de Sole, monument précieux des connaissances astronomiques des anciens. Ce dernier ouvrage, destiné à remplacer la traduction de Cicéron qui n'est pas arrivée jusqu'à nous, fut accueilli avec une égale faveur par les lettrés et par les savants. Il valut à l'auteur les éloges de Juste-Lipse, de Vossius, de Casaubon, devenus depuis ce moment ses correspondants et ses amis. Grotius écrivit vers la même époque trois tragédies : Adam chassé du Paradis terrestre *(Adamus exsul)*, la Passion de Jésus-Christ *(Christus patiens)*, et l'élévation de Joseph en Égypte *(Sophom-peneas* [2]*)*. Les titres de ces pièces nous disent dans quelle langue elles ont été composées. Quelques érudits prétendent

1. Composé en hollandais, il porte, dans la traduction de Grotius, le titre suivant : *Limenhereuticon seu portuum investigandorum ratio.*

2. Il faudrait *Sophath-Paneah*. C'est le nom égyptien que Pharaon donna à Joseph après l'avoir nommé son ministre. Genèse, ch. XLI, v. 4.

que la première n'a pas été sans influence sur le *Paradis perdu* de Milton. Mais, sans avoir vérifié le fait, on peut affirmer que c'est flatter beaucoup la muse tragique de Grotius que de lui attribuer une telle postérité.

Entre les années 1609 et 1613 viennent se placer, dans la carrière de Grotius, des œuvres d'une autre nature et qui peuvent être considérées comme une digne préparation au *Traité du droit de la guerre et de la paix*. La première en date est son *Traité de la liberté des mers* (*Mare liberum*), dont toutes les parties essentielles ont été fondues plus tard dans son grand ouvrage. C'est une protestation du bon sens et de la justice contre cette étrange prétention des Portugais, qu'investis à perpétuité par le pape Alexandre VI de la souveraineté de la mer des Indes, ils avaient le droit de n'y laisser pénétrer aucun vaisseau étranger. Ce qui relève encore, s'il est possible, le plaidoyer de Grotius, c'est la prétendue réfutation qu'en donna Selden dans son *Mare clausum*. Jamais l'érudition, mise au service de l'iniquité et de l'orgueil, n'est arrivée plus près du délire. Au *Traité de la liberté des mers* a succédé celui *De l'antiquité de la République batave* (*De antiquitate reipublicæ batavicæ*), qui, rédigé en latin, a été traduit en hollandais par l'auteur lui-même avec le concours de son père. Cet écrit, éminemment patriotique, et récompensé à ce titre par les états généraux, a été suivi d'une appréciation comparative des États (*Parallela rerum publicarum*), dont il ne reste malheureusement que le troisième livre, et d'une histoire des Pays-Bas qui n'a vu le jour que douze ans après la mort de

l'auteur[1]. Il serait hors de propos de mentionner ici les écrits qui intéressent la théologie et la controverse religieuse.

La fortune de Grotius grandissait dans la même proportion que sa renommée, car l'une était la conséquence de l'autre. Déjà il avait pris la première place parmi les avocats de son pays; mais ses concitoyens le jugèrent digne d'une position supérieure. Il fut nommé successivement, avec l'appui de Barnevelt et aux applaudissements du pays, historiographe des États, avocat fiscal, c'est-à-dire avocat général de la province de Hollande, conseiller pensionnaire de Rotterdam avec le droit d'entrée dans les États de Hollande et même dans les états généraux, et envoyé extraordinaire près du roi d'Angleterre Jacques Ier, pour soutenir contre les prétentions de la Grande-Bretagne ces mêmes droits de navigation et de pêche qu'il avait défendus avec tant de vigueur contre le Portugal dans son *Mare liberum*. Jacques, qui l'avait poursuivi devant les états quelques années auparavant, le reçut avec distinction et fut charmé de son commerce. Enfin, à peine revenu dans sa patrie, Grotius fut appelé à la dignité de grand pensionnaire de Westfrise et de Hollande. Mais, à ce moment, c'est-à-dire dans l'année 1616, commença pour lui une carrière d'épreuves où se montrent toutes les qualités de sa belle âme.

Deux professeurs de théologie de l'université de Leyde, Arminius et Gomar, ayant exposé des idées différentes sur la prédestination et la grâce, une vio-

1. *Annales et historiæ de rebus belgicis ab obitu Philippi regis, usque ad inducias*, année 1607. Amstelodami. 1654 et 1657.

lente discussion s'engagea entre eux, d'où sortirent bientôt deux sectes irréconciliables, les arminiens et les gomaristes, ou, comme on les appela plus tard en souvenir d'une protestation et d'une contre-protestation adressées aux États, les remontrants et les contre-remontrants. Renchérissant sur les opinions de Calvin, déjà si dures par elles-mêmes, Gomar avait poussé le dogme de la grâce à ses conséquences les plus rigoureuses ; les arminiens, au contraire, faisaient une grande place à la liberté. Sans nier que l'intervention de la grâce soit absolument nécessaire au salut des hommes, ils soutenaient qu'elle ne peut agir qu'avec le concours du libre arbitre, et que les hommes, étant maîtres de la repousser ou de la suivre, se rangeaient en quelque sorte eux-mêmes parmi les élus ou les réprouvés. C'était au fond le même débat qui s'éleva un peu plus tard, dans l'Église catholique, entre les jansénistes et les molinistes. Mais ici il eut un résultat tout opposé. Le dogme de Calvin étant le fond même de la Réforme, au moins à cette époque si voisine de sa naissance, la masse de la population protestante des Pays-Bas se déclara avec passion pour les gomaristes. Les arminiens, réduits à une faible minorité, se montrèrent, comme toutes les sectes opprimées, d'autant plus obstinés et plus ardents. Les Provinces-Unies furent profondément agitées par cette querelle religieuse.

Si le principe de la séparation des pouvoirs avait été consacré alors par la constitution de la République batave, le dissentiment, malgré sa violence, serait resté dans le domaine de l'opinion et aurait donné

naissance tout au plus à un schisme, dans une religion où la multiplicité des sectes est inévitable. Mais l'Église et l'État se trouvant étroitement unis, la question était à la fois politique et religieuse. Il s'agissait de savoir si les deux partis avaient le droit de se séparer l'un de l'autre afin de former deux Églises distinctes, et, dans le cas d'une solution négative, lequel des deux était obligé de céder et d'abjurer ses principes. La question de droit appartenait nécessairement à l'assemblée des États, et la question de dogme à un synode national; mais l'assemblée des États, dans l'intérêt de la paix publique, en voulut être le seul juge. Les arminiens y étaient en majorité et comptaient parmi eux Grotius. Le fondateur du droit naturel ne pouvait faire autrement que de se prononcer pour la liberté humaine. Grotius fut chargé de rédiger un édit où, tout en élevant le débat au-dessus des deux sectes, il donnait raison aux arminiens. Les gomaristes protestèrent par un acte devenu célèbre sous le nom de *Remontrance*. Les arminiens répondirent par une *Contre-Remontrance*. Les premiers demandaient la convocation d'un concile général, où ils étaient sûrs d'être les plus forts. Les seconds voulaient qu'on s'en tînt à la décision des états généraux, qui, après tout, accordait à leurs adversaires la plus entière liberté de conscience et ne tendait qu'à l'apaisement des esprits.

Alors parut sur la scène un personnage considérable, qui jusqu'à ce moment n'avait joué qu'un rôle secondaire dans l'État : c'était Maurice de Nassau, prince d'Orange, gouverneur et capitaine général des Provinces-Unies. Il y avait longtemps qu'il

nourrissait des projets de dictature contre cette petite république, qui lui avait confié la défense de sa liberté, et des sentiments de vengeance contre le grand pensionnaire Barnevelt, dans lequel il voyait le principal obstacle à l'accomplissement de ses desseins. Le moment lui parut favorable pour satisfaire à la fois sa rancune et son ambition. Il se déclara donc pour le fanatisme des masses contre le bon sens de la minorité, pour les gomaristes contre Barnevelt et les états généraux. Prévoyant que ces derniers pourraient requérir l'armée pour la répression des soulèvements populaires, il enjoignit d'avance à ses soldats de mépriser leurs ordres, et, comme les villes arminiennes, devant cette déclaration factieuse, avaient pris la résolution de pourvoir à leur propre défense, Maurice leur annonça qu'il marcherait contre elles et les traiterait en ennemies. Pour comprendre son audace il faut savoir qu'il avait pour lui, non seulement la grande majorité du peuple, mais la ville d'Amsterdam, qui était à elle seule aussi puissante que la Hollande tout entière. C'est en vain que Grotius, envoyé en députation auprès du sénat de cette grande cité, lui adressa les discours les plus patriotiques et les plus chrétiens, sa voix fut méconnue comme l'avait été auparavant celle des États. Alors il ne lui resta plus qu'un seul parti à prendre, celui de défendre à main armée, dans les deux provinces dont il était le mandataire et le ministre, la cause de la tolérance religieuse et de la liberté politique. Ni lui, ni le grand pensionnaire ne reculèrent devant ce devoir. C'était le moment qu'attendait avec impatience l'ambitieux capitaine

général. Il marcha contre eux à la tête de ses troupes, n'eut aucune peine à triompher de quelques bourgeois timides, se rendit maître de la personne de ses adversaires et les fit jeter aussitôt dans un cachot. Tandis que Barnevelt, Grotius et un autre homme de bien, Hoogerbertz, pensionnaire de Leyde, étaient sous les verrous au château de La Haye; tandis que le prince d'Orange avait investi ses créatures de toutes les positions et frappé de terreur tous les esprits, le synode national, si ardemment réclamé par les gomaristes, se réunit à Dordrecht le 13 novembre 1618. On y comptait 70 gomaristes et 14 arminiens. Sa décision ne fut pas douteuse. La doctrine des arminiens fut condamnée, et à la condamnation de leurs opinions on crut nécessaire de joindre la proscription de leurs personnes et la confiscation de leurs biens.

On devine quel fut le sort des trois prisonniers. De juges il ne fallait pas en espérer; d'états généraux, il n'y en avait plus; tous les organes de la nation et de la loi se taisaient devant la force triomphante. Accusés à la fois de trahison envers l'État, pour avoir défendu la liberté sous un gouvernement libre, et de conspiration contre la religion, une religion fondée sur le libre examen, pour avoir défendu la cause de la tolérance, Barnevelt, Grotius et Hoogerbertz furent traduits devant une commission composée de leurs ennemis personnels, tout au moins de leurs adversaires politiques et religieux. Le premier fut envoyé à l'échafaud et mourut le même jour. Les deux autres furent condamnés à la confiscation et à la prison perpétuelle. Grotius,

dépouillé de tous ses biens, fut enfermé au château de Lœvestein, près de la petite ville de Gorcum, avec une allocation de vingt-quatre sols par jour pour ses dépenses.

Mais Grotius avait une femme digne de lui et dont il était tendrement aimé. A force de sollicitations, elle obtint la grâce de partager sa prison. Après deux ans de captivité, elle réussit à le faire évader en l'enfermant dans un coffre à livres. Transporté chez un de ses amis de Gorcum, Grotius n'eut pas de peine à arriver sous un déguisement jusqu'à Anvers, d'où il passa en France avec des lettres de recommandation de l'ambassadeur français, Aubry du Maurier, qui avait vainement cherché à prévenir sa condamnation. Présenté à Louis XIII, il fut accueilli avec une rare bienveillance par ce prince et par toute sa cour.

Ce n'était pas assez d'avoir sauvé sa vie, il lui fallut songer aux moyens de la soutenir, et cette nécessité était d'autant plus impérieuse que, privé de toute sa fortune, il n'avait pas tardé à être rejoint par sa femme. Louis XIII, il est vrai, lui avait accordé une pension de trois mille livres. Mais cette pension, payée irrégulièrement, quelquefois pas du tout, laissait aux prises avec les angoisses du besoin un des plus grands hommes des temps modernes, le seul vivant que le président Jeannin osât comparer aux plus illustres morts. Heureusement le président de Mesmes vint à son sécours. Il le recueillit dans son château de Balagny, près de Senlis, et c'est là que fut commencé, en 1623, le traité *Du droit de la guerre et de la paix*. Publié pour la première

fois en 1625, ce livre est traduit aussitôt dans toutes les langues de l'Europe, en français, en anglais, en hollandais, en suédois, en allemand; il devient comme un manuel de droit public, également à l'usage des universités et des gens du monde, des hommes d'État et des philosophes. On le trouva dans la tente de Gustave-Adolphe au moment où ce prince venait d'expirer, après la bataille de Lützen. Ce n'est donc pas seulement à cause de l'universalité de ses principes, mais aussi à cause de l'autorité qu'il a exercée sur les esprits, que Grotius a mérité d'être appelé par Vico le jurisconsulte des nations.

Il était impossible que l'immense célébrité qui venait de s'attacher à son nom n'améliorât pas sa fortune. Ce fut d'abord le cardinal de Richelieu qui, nouvellement arrivé au pouvoir, lui offrit sa protection intéressée. Mais, comme il demandait à Grotius une soumission incompatible avec ses convictions, les relations furent bien vite arrêtées, et Grotius, du moment qu'il n'avait plus rien à espérer, ayant tout à craindre du redoutable ministre, fit une tentative pour rentrer en Hollande. La mort de Maurice de Nassau semblait lui en faciliter l'accès. Mais ici ce n'est pas seulement à sa conscience, c'est à son honneur qu'on imposa des conditions inacceptables. On exigeait de lui que, par une demande en grâce, adressée au nouveau stathouder, Frédéric de Nassau, il ratifiât en quelque sorte la sentence prononcée contre lui. Il aima mieux passer sa vie dans l'exil que de rentrer à ce prix dans son ingrate patrie. Retiré à Hambourg, il n'eut qu'à choisir

entre plusieurs princes qui se disputaient ses services. Il donna la préférence au roi de Suède, dont le ministre, le chancelier Oxenstiern, était prévenu en sa faveur par la recommandation de Gustave-Adolphe. Revenu en France, en 1635, avec la qualité d'ambassadeur de sa patrie adoptive, il montra, dans cette position difficile, autant d'habileté que de courage. C'est en vain qu'il est circonvenu par les artifices de Richelieu et du père Joseph, les intérêts qui lui sont confiés sont en sécurité dans ses mains, et il ne réussit pas moins bien à défendre l'honneur de la Suède contre les ambassadeurs de Venise, de Hollande, d'Espagne et d'Angleterre. Son zèle finit par déplaire au cardinal-ministre, qui demanda son rappel. Mais Oxenstiern, bien convaincu qu'on ne remplace pas un tel serviteur, s'obstina à le maintenir à son poste. Cependant le moment de la retraite arriva; ce fut en 1644, lorsque la reine Christine prit personnellement la direction des affaires. Cette princesse romanesque et fantasque s'était laissé gagner par un aventurier récemment arrivé à sa cour, le fameux Cérisantes. C'est lui qu'elle choisit pour surveiller la conduite de Grotius, et plus tard pour le remplacer. Grotius demanda et obtint facilement d'être déchargé de ses fonctions. Mais avant de retourner à Stockholm, il voulut revoir encore son pays, où il est reçu cette fois avec les plus grands honneurs. Le rang où il était parvenu bien plus que son innocence et ses anciens services, bien plus que sa gloire, avait changé les dispositions de ce peuple de marchands. La ville d'Amsterdam, qui jadis avait refusé de l'entendre

quand il lui parlait le langage de la charité et de la raison, équipa un vaisseau pour le reconduire au lieu de sa destination.

De retour en Suède, il y trouva tout changé. La reine, oubliant les services de l'ambassadeur et méconnaissant les talents de l'homme pratique, affecta de ne voir en lui que le philosophe et le savant. Alors Grotius demanda sa retraite qui, après un semblant de résistance, lui fut accordée. Mais l'heure de sa délivrance précéda de bien peu celle de sa mort. En traversant la Baltique pour se rendre soit en France, soit en Hollande, il fut surpris par une tempête furieuse qui ne dura pas moins de trois jours. Jeté sur la côte à demi mort, il se fit transporter par un temps horrible dans un chariot découvert, à Rostock, où il rendit l'âme le 28 août 1645, quelques heures après son arrivée.

On a parlé diversement des sentiments avec lesquels Grotius a quitté la vie. D'après une lettre de Jean Quistorpius, ministre de l'Église réformée, qui l'assista à ses derniers instants [1], il serait mort à peu près en bon calviniste. Si nous en croyons Jurieu, il n'aurait laissé voir que la plus complète indifférence en matière de religion, tournant le dos au pasteur qui l'exhortait et ne lui répondant que par ces mots : « Je ne vous entends pas. » Enfin, selon les catholiques, il se serait converti sur la fin de ses jours à la foi de l'Église romaine. Ne doutant pas du fait, ou aimant mieux y croire que de s'en assurer, le père Pétau, en apprenant sa mort, dit une

1. Voyez *Vie de Grotius*, par Lévesque de Burigny ; 2 vol. in-12. Paris 1752, t. II, p. 101.

messe pour le repos de son âme. La même affirmation se retrouve dans deux écrits publiés à cette époque par les jésuites, l'un en latin, *Grotius papista*, et l'autre en flamand qui a pour titre : *Le testament de Grotius*.

Ce qui explique ces opinions contradictoires, c'est la tolérance de Grotius et la nature de ses croyances religieuses. Il vivait en paix avec tous les partis ; il honorait les savants, il aimait les gens de bien, à quelque secte et à quelque communion qu'ils appartinssent. En même temps qu'il entretenait la correspondance la plus suivie et la plus affectueuse avec les protestants Gérard Vossius, Casaubon, Heinsius, il consultait le rabbin Manassé ben Israël sur le sens de quelques passages de l'Ancien Testament et faisait le plus grand cas de ses jugements ; il soumettait ses notes sur l'Évangile au père Pétau et s'applaudissait des avis qu'il recevait de ce savant jésuite ; il défendait la société de Jésus tout entière contre les préjugés dont elle était l'objet de la part des luthériens et des calvinistes ; enfin il écrivait au ministre socinien Crellius dans les termes les plus civils.

Cette tolérance elle-même a son principe dans la façon dont Grotius comprenait la religion. Il n'était, au fond, ni calviniste, ni luthérien, ni socinien, ni catholique. Il était simplement chrétien. Il pensait, comme Bacon, que la foi chrétienne est assez large pour abriter dans son sein une très grande diversité d'opinions, et il espérait, comme Leibniz, que toutes les sectes pourraient un jour se réconcilier dans une Église commune et se considérer comme des rameaux unis entre eux par le tronc d'où ils sont sortis. Telle

est la préoccupation la plus constante et la plus sérieuse de toute sa vie. On la trouve dans ses lettres et dans le discours qu'il adresse, peu de temps après son arrivée en France, au garde des sceaux du Vair. On la reconnaît aussi dans l'épître dédicatoire qui est imprimée en tête de son traité *Du droit de la guerre et de la paix*. C'est pour aider à la réalisation de cette idée que, dans sa *Démonstration de la vérité de la religion chrétienne*, il s'abstient de parler de la Trinité, sachant que ce dogme est interprété diversement par les différentes Églises, et persuadé qu'il vaut mieux insister sur la charité que sur les points délicats de la foi. C'est pour le même motif qu'il s'efforça de ramener les protestants de toutes les sectes et de toutes les classes de leur antipathie contre l'Église catholique, et qu'il écrit tout un livre pour établir ces deux points: Que le pape n'est pas l'Antechrist et que la bête de l'Apocalypse n'est pas la Rome chrétienne, mais la Rome du paganisme[1]. C'est pour la même raison que, dans un autre de ses traités[2], il soutient qu'on peut être chrétien sans se prononcer sur le dogme de la Trinité et sur les deux natures de Jésus-Christ. Il se montra, vers la fin de sa vie, très favorable à la hiérarchie de l'Église romaine, mais en la considérant d'un point de vue purement humain, comme un gouvernement bien ordonné; car, dans ses convictions politiques, le gouvernement monarchique est celui

1. *Commentatio ad loca quædam Novi Testamenti quæ de Antichristo agunt aut agere putantur, expendenda eruditis.*

2. *Dissertatio historica ac politica de dogmatibus et ritibus et gubernatione Ecclesiæ christianæ.*

qui convient le mieux, soit à la société spirituelle soit à la société temporelle. Le titre seul d'un autre de ses écrits, publié en réponse à un ministre fanatique du nom de Rivet, *Votum pro pace ecclesiastica*, peut être considéré comme l'expression générale de sa pensée religieuse. Grotius semble avoir eu la persuasion qu'avant la maxime de l'Évangile, *Aimez-vous les uns les autres*, il faut faire passer dans l'esprit des hommes, celle-ci, qui est moins sublime, mais plus nécessaire: *Supportez-vous les uns les autres*.

Il serait intéressant, sans doute, de passer en revue tous les écrits de Grotius, toute sa correspondance, et jusqu'à ses compositions poétiques, pour montrer comment ce noble esprit s'est élevé à des idées de plus en plus larges, de plus en plus généreuses, sans faiblesse pour ses opinions antérieures; mais une telle étude nous détournerait trop de notre but. Nous nous occuperons donc uniquement du *Traité de la guerre et de la paix (De jure belli ac pacis)* qui est resté, pour l'auteur, aux yeux de la postérité, son seul titre de gloire.

Il n'est pas sans importance d'observer d'abord quelle est la forme de cet ouvrage, quelle en est la méthode. Nous sommes ici également loin du style entencieux et métaphorique de Bacon et de la mâle implicité, de l'austère indépendance de Descartes, Grotius n'est pas simplement un inventeur comme les deux pères de la philosophie moderne. Aussi érudit qu'original, il ne tient pas moins à montrer sa science que son génie. Histoire, philosophie, théologie, jurisprudence, lettres anciennes, il a cultivé avec un rare succès toutes les branches des connais-

sances humaines, et il ne veut pas qu'on l'ignore. Il se plaît à citer à tout propos les auteurs dont il s'est nourri, qu'ils appartiennent à la littérature sacrée ou à la littérature profane, aux Églises chrétiennes ou à la synagogue. De là une forme d'exposition qui rappelle plutôt le XVIe siècle que le commencement du XVIIe, et nous présente, au premier aspect, une grande ressemblance avec la manière de Bodin. Mais bientôt, sous ce luxe de citations, ornement extérieur autorisé par le mauvais goût d'un autre âge, se laisse apercevoir une libre pensée qui, toujours maîtresse d'elle-même, se développe avec vigueur, d'après une méthode réfléchie. Cette méthode la voici en quelques mots :

Les fondements du droit doivent être cherchés d'abord en nous-mêmes, dans le foyer de notre conscience ou dans les lois de la raison, qui sont en même temps les lois de notre nature, les lois de notre espèce, puisque l'homme est un être raisonnable. Mais la raison de l'homme ne peut pas rester à l'état d'une faculté stérile, elle se manifeste nécessairement dans ses actes, elle se développe avec le temps dans l'histoire. Le témoignage de l'histoire, surtout quand on la consulte sur les conditions de l'ordre social, sur les législations, les institutions des peuples, est donc indispensable pour compléter et contrôler le témoignage de la conscience. Enfin, à ces deux moyens d'investigation il faut ajouter l'étude comparative, impartiale, indépendante, des opinions philosophiques, bien entendu de celles qui ont pris naissance dans l'antiquité ; car personne alors, surtout parmi les protestants, ne songeait à interroger les philosophes

du moyen âge. A l'égard de ces opinions, Grotius fait profession du plus large éclectisme. « Pour moi, dit-il [1], j'imite ici et ailleurs la liberté des anciens chrétiens qui n'avaient juré d'après la secte d'aucun philosophe, non pas qu'ils fussent de l'avis de ceux qui disaient que rien ne peut tomber sous la connaissance de l'homme, ce qui est le comble de la folie, mais parce qu'ils pensaient qu'il n'existait aucune école qui ait contemplé la vérité tout entière, aucune qui n'ait aperçu quelque côté de la vérité. Aussi croyaient-ils que réunir en un ensemble les vérités éparses chez chaque philosophe et disséminées au sein des écoles, ce n'était faire autre chose que fonder un enseignement vraiment chrétien. » Cependant il n'est pas difficile de s'apercevoir que sa doctrine philosophique sur les principes du droit est tout entière empruntée à Platon et aux stoïciens, et que, parmi les lois civiles et les règles de jurisprudence qu'il a résolu de prendre pour base de ses observations, il n'y en a pas qui exercent plus d'empire sur son esprit que celles des Romains. L'œuvre, dans son ensemble, est dominée et comme pénétrée d'un sentiment de charité inspiré par le christianisme, mais qui ne lui fait pas oublier la nécessité de mettre la force au service de la justice et de tenir compte des intérêts des hommes aussi bien que de leurs droits.

Si l'on ne prenait garde qu'au titre général et à la division extérieure du livre de Grotius, on serait fondé à croire qu'il n'y est question que du droit des

1. Prolégomènes. § 42. t. I. p. 42 de la traduction de M. Pradier Fodéré.

gens. Mais il ne faut pas s'arrêter à ces dehors. L'auteur du *Traité du droit de la guerre et de la paix* a voulu frapper l'attention des souverains et des hommes d'État en leur promettant de les entretenir des questions qui les intéressent le plus ; il ne pouvait entrer dans sa pensée de séparer le droit des gens du droit naturel, sur lequel il doit s'appuyer, ou dont il constitue seulement une des parties les plus importantes. En effet, il y a d'abord cette première question : puisque les souverains et les peuples, dans les rapports qu'ils sont forcés d'entretenir les uns avec les autres, n'obéissent point à des lois écrites, ne possèdent point de lois positives semblables à celles qui gouvernent les citoyens d'un même pays, n'y a-t-il pas d'autres lois capables de remplacer celles-là et qui contiennent en elles-mêmes leur sanction et leur force obligatoire, puisque aucune puissance humaine n'est assez grande, soit pour les créer, soit pour les défendre ? En d'autres termes, existe-t-il des lois naturelles, universelles, immuables, auxquelles toutes les lois parties de la main des hommes doivent être subordonnées ? Y a-t-il une justice naturelle que nous soyons tenus de respecter en l'absence de tous les tribunaux et de toute contrainte extérieure ?

Voici maintenant une autre question qui se lie étroitement à la première : Cette justice naturelle, ces lois naturelles dont nous venons de parler, s'appliquent évidemment, si elles existent, aux États comme aux individus, aux souverains comme aux particuliers. Mais qu'est-ce que ce pouvoir qu'on appelle la souveraineté ? Quelle est son origine, quels

sont ses titres au respect et à l'obéissance des peuples ? Quels sont les fondements et les limites de ses attributions ?

A la question de la souveraineté vient se rattacher la discussion de tous les droits sur lesquels repose l'ordre social et dont les uns doivent être protégés par la puissance souveraine, dont les autres doivent être exercés directement par elle au nom de la société : la propriété, la famille, le droit de légitime défense, le droit de punir. Une des attributions du souverain ne consiste-t-elle pas, en effet, dans la guerre ? Or la guerre, pour être légitime, ne suppose-t-elle pas le droit d'empêcher le mal et le droit de le réprimer ?

C'est ainsi que, dans l'opinion de Grotius, toutes les questions de droit naturel viennent se grouper autour du droit des gens. Nous ne soutiendrons pas qu'elles soient présentées dans l'ordre le plus rigoureux ou le plus commode pour l'esprit ; mais il n'y en a aucune qui ait été omise, aucune qui ne donne lieu à une discussion proportionnée à son importance. Voici d'abord à quoi se ramènent les idées de Grotius sur la première.

L'homme est né sociable. C'est un fait constaté par l'expérience, non un principe qui a besoin de démonstration, puisque l'homme a toujours vécu en société et qu'il est impossible de le rencontrer dans un autre état. Or, pour se maintenir en société, il est forcé d'observer certaines conditions, comme de respecter la vie et la propriété de ses semblables, de tenir ses engagements, de réparer le dommage causé à autrui. Ces conditions forment autant de lois, c'est-à-dire autant de devoirs et de droits naturels.

Par conséquent, le droit dérive d'abord de la sociabilité humaine.

Une autre source du droit, c'est la raison, la droite raison *(recta ratio)*, qui nous prescrit notre conduite, soit envers nos semblables, soit envers nous-mêmes. L'homme, étant un être raisonnable, ne peut suivre que les lois de sa nature, les lois de la raison, dont le caractère est de s'imposer par leur propre autorité, sans l'intervention d'aucune considération étrangère, sans le frein des châtiments ni l'excitation des récompenses. Au nombre de ces lois se trouve nécessairement comprise celle qui nous commande de ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît, c'est-à-dire la loi dans laquelle se résument tous les préceptes de la justice.

Une troisième et dernière source du droit, c'est la volonté de Dieu, auteur et maître de notre existence; car, si les parents ont une autorité légitime sur leurs enfants, à plus forte raison Dieu a-t-il autorité sur ses créatures. Mais, puisque Dieu est l'auteur de la nature humaine, puisque c'est lui qui a fait de l'homme un être raisonnable et sociable, les lois qui prennent leur source dans la raison et dans les conditions naturelles de la société ne diffèrent pas de celles qui dérivent de la volonté divine. Aussi les stoïciens avaient-ils raison de dire que l'origine du droit ne doit pas être cherchée ailleurs que dans Jupiter lui-même. Il est impossible, en effet, de supposer aucune contradiction entre la volonté divine et les lois de la raison, les conditions de la société. Dieu ne peut pas faire que le vol et le meurtre ne soient point criminels et pernicieux, il ne peut

changer les prescriptions qui les ont déclarés tels dès l'origine du monde.

Ces trois origines attribuées par Grotius au droit naturel, il les fait figurer également dans la définition qu'il donne de ce droit. « Le droit naturel, dit-il [1], est une règle que nous suggère la droite raison qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale ou qu'elle est moralement nécessaire, et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne. »

Nul doute que ce ne soit là moins une définition qu'une théorie. Mais cette théorie a l'avantage de ne laisser subsister aucun nuage sur la pensée de l'auteur et de nous montrer d'avance l'influence qu'elle a exercée sur les successeurs de Grotius. En effet, les différents éléments qu'elle s'efforce de réunir ont été recueillis isolément, et chacun d'eux a donné naissance à un système distinct. Puffendorf a pris l'idée de sociabilité, Bossuet celle de la volonté divine, et Montesquieu celle de la loi considérée en elle-même, sous sa forme la plus générale et la plus abstraite.

Mais quoi ! l'auteur du traité de la *Vérité de la religion chrétienne* n'aurait reconnu la volonté divine que dans les lois de la nature et de la raison, et encore dans celles de ces lois qui se bornent à nous défendre le mal et à nous détourner de l'injustice ? Il n'en est pas ainsi. Grotius croit que la révélation a été nécessaire pour nous donner une expression

1. Liv. I. ch. I. § 10. p. 75 de la traduction française.

plus puissante, plus sensible, plus persuasive du droit naturel, et pour nous en rendre la pratique plus aisée en nous apprenant à vaincre nos passions et en appelant la charité au secours de la justice. L'Évangile a ajouté à la loi naturelle une loi spirituelle, qui purifie l'âme et l'unit à Dieu, tandis que le droit proprement dit n'est que le fondement de la société que nous formons avec nos semblables. Mais l'une de ces lois ne saurait être en contradiction avec l'autre. Dieu, comme auteur de la révélation, ne peut démentir ce qu'il nous enseigne comme auteur de la nature et comme dispensateur de la raison. C'est ainsi que le chrétien, dans Grotius, se met d'accord avec le philosophe et le jurisconsulte.

II

L'existence du droit naturel une fois démontrée, il est clair qu'il s'applique aux États comme aux individus, et même que les États en dépendent plus directement, puisqu'ils se trouvent, les uns par rapport aux autres, dans cette situation indépendante qu'on appelle l'état de nature. Mais un État formant une société organisée, qui se meut comme par une seule volonté vers un but commun, ne peut se comprendre sans un pouvoir qui le gouverne et qui lui donne des lois, sans une autorité souveraine à laquelle le corps tout entier et chacun de ses membres sont tenus d'obéir. Cette autorité, à qui appartient-elle? qui a le droit de l'exercer?

En principe, Grotius reconnaît que la souveraineté

appartient à la société elle-même, ou, pour ne rien changer à ses expressions, que le sujet commun de la souveraineté est l'État [1]. Mais l'homme est aussi le sujet commun de la vue; ce qui n'empêche pas l'œil d'en être l'organe ou le sujet propre. Pourquoi donc la souveraineté n'aurait-elle pas aussi son organe? Pourquoi ne serait-elle pas exercée, selon les convenances et les mœurs de chaque nation, par un individu ou par un corps, par une personne individuelle ou collective? Non seulement cela est possible, mais cela est conforme à l'intérêt bien entendu de la société, à cause des maux inséparables d'un ordre de choses où le souverain pouvoir est de fait dans les mains du peuple. Non seulement cela est conforme à l'intérêt bien entendu de la société, mais cela est d'accord avec la justice et avec la liberté. « De même qu'il y a plusieurs genres de vie, les uns meilleurs que les autres, et que chacun est libre de choisir entre tous celui qui lui convient, de même un peuple peut faire choix de la forme de gouvernement qu'il veut; et ce n'est pas d'après l'excellence de telle ou telle forme, question sur laquelle les opinions sont partagées, mais d'après la volonté, qu'il faut mesurer l'étendue du droit [2]. »

Rien de plus libéral assurément et de plus sensé que cette doctrine, tant qu'il ne s'agit que des diverses formes de gouvernement. Malheureusement la pensée de Grotius ne s'arrête pas à cette sage limite. De la forme du gouvernement, chose essentiellement

1. *Summæ potestatis subjectum commune civitas*, liv. I, ch. III, §§ 1 et 3.

2. Liv. I, ch. III, § 8, t. Ier, p. 207 de la traduction nouvelle.

variable, il passe à la souveraineté elle-même et se la représente comme une simple propriété qui peut être aliénée par un contrat ou conquise par les armes. « Il est permis, dit-il [1], à tout homme de se réduire en esclavage privé au profit de qui bon lui semble, ainsi que cela ressort de la loi hébraïque [2] et de la loi romaine [3]. Pourquoi donc ne serait-il pas permis à un peuple qui ne relève que de lui-même de se soumettre à un seul individu ou à plusieurs, de manière à leur transférer complètement le droit de le gouverner sans en réserver aucune partie? » Voilà pour le droit d'aliénation. Le droit de la guerre, considéré comme un des fondements légitimes de la souveraine puissance, n'est pas moins hautement proclamé dans ces lignes : « De même que l'on peut acquérir dans une guerre légitime la propriété des biens appartenant à des particuliers, on peut acquérir la propriété civile ou le pouvoir de gouverner un État indépendamment de toute autre puissance. Il ne faut pas croire, d'ailleurs, que ce qui vient d'être dit ne l'ait été que pour maintenir le pouvoir monarchique dans les lieux où il est en usage, car le même droit et les mêmes raisons servent pour les principaux d'entre les citoyens, qui gouvernent l'État à l'exclusion du peuple [4]. »

Si Grotius, à l'exemple de Machiavel, s'était contenté d'accepter les faits et de dire qu'il y a des peuples qui, par crainte de l'anarchie ou de l'invasion

1. Liv. I, ch. III, § 8, t. Ier p. 206 de la traduction nouvelle.
2. Exod. XXI, 6.
3. *Instit. de jure personarum*, § *servi autem*; Gell. lib. II, ch. XVIII.
4. Liv. I, ch. III, § 8, t. Ier, p. 212 de la traduction nouvelle.

étrangère, renoncent volontairement à la liberté, tandis qu'il y en a d'autres qui ne cèdent qu'à l'empire de la force et dont l'asservissement est l'œuvre de la conquête, il serait impossible, à moins de nier l'histoire, de n'être point d'accord avec lui. Mais tel n'est point son but ; il veut montrer que, dans les deux cas, le fait est conforme au droit, et que le pouvoir absolu, quelle qu'en soit la durée, sous quelque forme qu'il s'exerce, est parfaitement légitime. Examinons successivement chacune de ces deux propositions, à commencer par la première.

Elle est vraie quant à l'assimilation qu'elle établit entre la souveraineté de l'État et la liberté de l'individu. La souveraineté n'est pas autre chose, en effet, que la liberté collective d'une nation, et l'on peut dire de la liberté que c'est l'autorité souveraine que tout homme en particulier possède sur lui-même. Mais, quand elle suppose que la liberté est une propriété à laquelle on peut renoncer, et que c'est là précisément une de ses applications les plus naturelles, elle est contradictoire et radicalement fausse, et les mêmes caractères se retrouvent dans la conséquence qu'on en tire par rapport à la souveraineté. N'est-ce pas une contradiction choquante de regarder la liberté comme un attribut essentiel de la nature humaine et de la donner pour fondement à l'esclavage? Quoi! parce que l'homme est libre, parce que la nature l'a fait naître et que Dieu l'a voulu ainsi, on soutiendra que les lois naturelles et les lois divines lui permettent de se condamner à une éternelle servitude? La morale n'est pas moins contraire à cette opinion que la logique; car avec la liberté disparais-

sent nécessairement tous les devoirs que nous avons à remplir, devoir et liberté étant deux termes inséparables. Or, puisqu'il ne dépend pas de nous de nous décharger de nos devoirs, nous n'avons pas non plus le droit de renoncer à notre liberté. Que Hobbes, qui confond le droit avec la puissance, et qui, au-dessus de la puissance, ne reconnaît d'autre règle que le désir, permette à l'homme d'échanger sa liberté, c'est-à-dire son pouvoir naturel, contre un peu de tranquillité, rien de mieux, quoique Hobbes soit en contradiction avec lui-même quand il recommande, au nom du respect dû à la foi jurée, l'exécution fidèle de ce contrat ; mais Grotius, qui croit au devoir, à la justice, et pour qui Dieu lui-même n'est que la justice infaillible unie à la toute-puissance, Grotius aurait dû repousser loin de lui toute idée d'une transaction semblable. C'est ce que Rousseau a démontré avec une irrésistible logique. «Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler, d'une part, une autorité absolue, et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger ? Et cette seule condition, sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte? Car quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient,

et que son droit étant le mien, ce droit de moi-même contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens [1]. »

L'aliénation de la liberté individuelle étant un acte incompréhensible et injustifiable, celle de la souveraineté ou de la liberté de tout un peuple ne l'est pas moins, puisque la seconde n'est autorisée que par la première. Mais il y a plus : la conséquence allant bien au delà du principe, s'écroule, pour ainsi dire, sous son propre poids. On conçoit à la rigueur, en assimilant son indépendance à une propriété, qu'un homme dispose de lui-même, qu'il vende sa liberté, sa dignité d'homme, pour certains avantages matériels. Mais comment disposerait-il de ses enfants et des enfants de ses enfants à perpétuité ? C'est pourtant ce qui arrive dans ce prétendu marché par lequel une nation, en échange de sa tranquillité intérieure ou de quelque autre bien plus ou moins illusoire, abdique à jamais tous ses droits au profit de la monarchie absolue. Une nation ne se compose pas seulement des générations présentes, elle comprend toutes les générations à venir. Ici encore nous ne voyons rien à ajouter à la puissante dialectique de Rousseau.

« Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants ; ils naissent hommes libres ; leur liberté leur appartient ; nul n'a le droit d'en disposer qu'eux. Avant qu'ils soient en âge de raison, le père peut, en leur nom, stipuler des conditions pour leur conservation, pour leur bien-être, mais non les donner irrévocablement et sans condition, car un tel don est contraire aux fins de la nature et passe les

1. *Contrat social*, liv. I, ch. IV.

droits de la paternité. Il faudrait donc, pour qu'un gouvernement arbitraire fût légitime, qu'à chaque génération le peuple fût le maître de l'admettre ou de le rejeter; mais alors ce gouvernement ne serait plus arbitraire. »

Grotius cite en vain l'exemple de plusieurs peuples qui ont préféré le pouvoir absolu à un gouvernement libre. Le choix d'un gouvernement, quel qu'il soit, n'implique jamais l'abdication à perpétuité d'un droit inséparable de la nature humaine. Un gouvernement n'est légitime, on peut dire n'est possible pendant un grand nombre d'années, qu'à la condition d'être accepté volontairement par la majorité de la nation ; et cela même ne suffit pas; car ce n'est pas assez que son existence soit assurée, il faut encore que ses actes soient conformes à la justice et que son organisation seule ne puisse point passer pour une offense à la dignité humaine.

Les objections que nous venons d'élever contre les idées de Grotius sur l'aliénation de la souveraineté, se présentent si naturellement à l'esprit, que lui-même les indique et s'efforce de les prévenir. « Je sais bien, dit-il, qu'une personne humaine ne peut pas entrer dans le commerce, n'est pas susceptible de devenir un objet d'achat, de vente ou de succession comme une chose. » Mais il établit une différence entre la personne naturelle et la personne civile, entre un peuple tout entier et chaque homme considéré en particulier. « A proprement parler, dit-il [1], lorsqu'un peuple est aliéné, ce ne sont pas

1. Liv. I, ch. III § 12, t. Ier, p. 234 de la traduction nouvelle.

les personnes elles-mêmes qui deviennent la propriété d'autrui, mais c'est le droit perpétuel de les gouverner considérées comme constituant un peuple. » Vaine distinction! L'aliénation d'un peuple pris en masse, si elle pouvait être consacrée comme un fait légitime, comprendrait nécessairement celle des individus; car un peuple, sans les individus dont il se compose, n'est qu'un mot vide de sens. D'un autre côté, si le droit de gouverner la société, si la puissance souveraine qu'on a acquise sur elle, est sans condition, sans restriction, sans limite, c'est le despotisme pur, en présence duquel il n'y a plus que des esclaves. Or comment l'esclavage public pourrait-il se concilier avec la liberté individuelle?

Grotius n'est pas plus heureux dans sa seconde proposition, quand il veut justifier le pouvoir absolu par le droit de la guerre. On se rappelle quelle est la prétendue preuve dont il l'appuie. Puisque, par la guerre, une guerre légitime *(bello justo)*, on est en droit d'acquérir un domaine privé, pourquoi le même moyen ne nous rendrait-il pas propriétaires d'un domaine civil, c'est-à-dire du droit de commander à toute une nation? Ce raisonnement nous présente exactement les mêmes vices que le précédent: il repose sur un principe faux, et la conséquence dépasse le principe. Le principe est faux, car la guerre n'est pas un moyen légitime de s'emparer du bien d'autrui. La guerre, si nous en croyons Grotius lui-même, n'est permise par les strictes lois de la justice que lorsqu'elle est renfermée dans le droit de légitime défense ou qu'elle poursuit la réparation d'un dommage immérité. Dans le premier

cas, elle nous conserve ce que nous avons, dans le second elle nous rend ce que nous avons perdu, dans aucun des deux cas elle n'est un moyen d'agrandissement. Donc il n'existe point de propriété légitime qui puisse se fonder sur le droit des armes. Mais, en admettant le contraire, on n'aurait aucune raison de faire reposer sur le même principe l'exercice de la souveraine puissance; car l'autorité que nous avons sur les personnes, le pouvoir que nous revendiquons sur tout un peuple, ne ressemble en aucune manière à une propriété ou au droit qui nous appartient sur les choses.

Il faut remarquer, à l'honneur de Grotius, que ses idées sur l'aliénation et la conquête de la souveraineté ne sont que des erreurs de détail ou de fausses applications de son propre principe; car il n'en reste pas moins vrai que la souveraineté, selon lui, n'est pas une institution mystique descendue du ciel, une grâce supérieure à la raison dont jouissent exceptionnellement certaines personnes, mais un droit naturel qui réside dans la société elle-même, dans la société tout entière, quoiqu'il puisse être délégué et exercé sous des conditions très diverses. Avec ce principe, une fois qu'il est entré dans les esprits et qu'il a pris possession de l'opinion publique, c'en est fait de la monarchie de droit divin et du pouvoir absolu. C'est ce principe que Grotius avait présent à la pensée quand il définissait l'État[1] : « Une réunion parfaite d'hommes libres et associés pour jouir de la protection des lois et pour leur utilité com-

1. Liv. I, ch. I § 14, t. I. p. 90 de M. Pradier-Fodéré.

mune. » Il n'y a ni utilité commune ni hommes libres dans l'hypothèse que le souverain pouvoir peut être aliéné à perpétuité et sans réserve comme une propriété. Ce qui a fait illusion à l'auteur du *Traité de la guerre et de la paix* et l'a fait, pour ainsi dire, dévier de lui-même, c'est son respect pour l'antiquité, dont les souvenirs, malgré lui, se mêlent à ses réflexions personnelles. La loi hébraïque et la loi romaine consacrent le droit de conquête, permettent à un homme de se vendre comme esclave ; comment aurait-il résisté à ces deux autorités si chères, l'une à sa conscience de théologien, l'autre à ses habitudes de légiste? Au témoignage de l'Écriture et du droit romain vient se joindre pour lui celui d'Aristote, qui, soutenant qu'il y a des hommes nés pour la servitude, donne naturellement le droit de croire qu'il y a aussi des peuples faits pour l'obéissance [1].

Mais cette faiblesse pour les vieilles opinions et les vieilles lois ne résiste pas longtemps au sentiment de la justice éternelle et des droits inviolables de la nature humaine. Quelle que soit l'origine de la souveraine puissance et si étendue qu'on la suppose, elle a, selon Grotius, ses limites naturelles et infranchissables. « Tous les gens de bien, dit-il [2], sont d'accord sur ce point, que, si les souverains commandent quelque chose de contraire au droit naturel ou aux commandements de Dieu, il ne faut point exécuter leurs ordres. Car, lorsque les apôtres ont dit qu'on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, ils

1. Liv. I, § 8, p. 210 de la traduction de M. P. Fodéré.
2. Liv. I, ch. IV, § 1, p. 289 de la traduction de M. P. Fodéré.

en ont appelé à une règle infaillible gravée dans tous les cœurs et que vous trouverez exprimée presque en termes semblables dans Platon [1]. » Sans doute la résistance, dans ce cas, doit être purement passive, mais Grotius énumère un certain nombre de circonstances où la résistance devient légitime sous une autre forme. Par exemple, il n'y a rien qui nous oblige à souffrir, de la part de l'autorité souveraine, la violation des lois qu'elle a juré d'observer, ou la trahison envers l'État, l'aliénation du territoire national, un gouvernement notoirement hostile à l'intérêt public, la destruction des libertés garanties aux citoyens, l'usurpation des droits qui ont été réservés à d'autres pouvoirs [2]. Le prince qui a ainsi méconnu les premiers de ses devoirs n'est plus protégé par l'inviolabilité de sa personne et de sa couronne. Il peut être déposé, banni et même puni de mort [3]. Mais il faut que ce châtiment soit réclamé par la nécessité et autorisé par les lois. Le tyran, l'usurpateur, se trouve en guerre avec la société; par conséquent il ne peut appartenir qu'à la société, en obéissant aux lois qu'elle s'est données, de disposer de ses jours; ce droit ne saurait appartenir à un simple particulier, le tyrannicide n'est point permis. C'est ainsi que Grotius évite de confondre un souverain avec un maître, et reconnaît au nombre des gouvernements légitimes la monarchie absolue, en prenant soin de la distinguer du despotisme.

1. Grotius veut parler sans doute de ce passage de l'apologie de Socrate : « O Athéniens, je vous révère et vous aime, mais j'aime mieux obéir à Dieu qu'à vous. »

2. Liv. I, ch. IV, § 1, p. 325-330, de la traduction de M. P. Fodéré.

3. *Ibid.* p. 325.

Après la souveraineté se présente, dans le plan de Grotius, la question non moins importante de la propriété, parce que la propriété, comme nous en avons déjà fait la remarque, est au nombre des droits ou des institutions nécessaires que le souverain est appelé à défendre, au dedans par des lois répressives, au dehors par la force des armes.

La question de savoir si la propriété est une convention ou un droit naturel et comment, dans l'un et l'autre cas, elle se justifie aux yeux de la raison, n'apparaît que très tard dans l'histoire de la pensée humaine. Les anciens ne l'ont pas connue, car, en Orient comme en Grèce, on semble considérer la propriété comme une institution politique entièrement abandonnée à la discrétion des législateurs, et qu'on peut indifféremment, suivant un système conçu d'avance, conserver ou supprimer, enchaîner ou laisser libre. Ici la propriété, confondue avec la souveraineté, n'existe que pour un seul, pour le prince, représentant de Dieu sur la terre et maître absolu des personnes comme des choses. Là elle est réservée tout entière à une tribu ou à une caste, soit celle des prêtres, soit celle des guerriers, soit l'une et l'autre à la fois. C'est ainsi que les choses se passent dans l'Inde et dans l'Égypte. Ailleurs, au contraire, la tribu sacerdotale est formellement exclue du droit de posséder, et la propriété chez les autres est limitée de telle façon dans le temps et dans l'espace, qu'elle est ramenée tous les cinquante ans à son point de départ. Ces dispositions, trop systématiques pour avoir jamais été pratiquées entièrement, appartiennent à la législation de Moïse. Les législateurs et les

philosophes de la Grèce, en s'occupant de la même matière, n'ont pas aperçu d'autre problème que celui-ci : Lequel est le plus avantageux pour l'État, que la propriété soit individuelle ou commune? et, si elle est individuelle, est-ce au régime de l'inégalité qu'il faut la soumettre de préférence? Lycurgue et Platon la veulent commune, Solon et Aristote individuelle ; Phaléas de Chalcédoine exige qu'elle reste divisée en portions égales. Aucun ne se demande si elle ne serait point par hasard un droit inhérent à la nature de l'homme, un droit inviolable, que l'État est tenu de défendre, mais dont il n'est pas autorisé à disposer comme il lui plaît. Chez les Romains de la république, la propriété est une institution patricienne, c'est-à-dire un fait, un pouvoir, non pas un droit, dans le sens philosophique du mot. Elle représente la puissance du chef de la famille, du *paterfamilias*, supérieure à la voix du sang et aux lois de la nature, devant laquelle femme, enfants et petits-enfants sont réduits au silence. Aussi personne ne s'avise d'en rechercher le principe, et ce n'est qu'en passant, sans aucune prétention à l'exactitude philosophique, que Cicéron compare la terre à un théâtre où chacun garde la place dont il a pu s'emparer [1]. Le fondateur et les premiers interprètes du christianisme sont plus occupés à prêcher le mépris des choses de ce monde qu'à nous montrer à quel titre nous les possédons. De là, le précepte de donner notre manteau à qui nous a pris notre tunique, de

1. *Quemadmodum theatrum quum commune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occuparit.* (*De finibus*, lib. III. ch. xx.)

distribuer nos biens aux pauvres pour être tout entiers à Dieu. Mais, s'il est recommandé à ceux qui possèdent de faire l'abandon de leurs richesses, à plus forte raison est-il défendu à ceux qui n'ont rien de mettre la main sur le bien d'autrui. Voilà tout ce que l'Évangile nous apprend sur la propriété. Depuis l'invasion des barbares jusqu'à la fin de la féodalité, la propriété, confondue avec le droit de la force et de la conquête, rentre de nouveau dans la souveraineté en revêtant un caractère à la fois militaire et politique. Le seigneur féodal, descendant des conquérants, est le propriétaire et le souverain de sa seigneurie. Ce que possèdent ses sujets ou ses vassaux est une concession obtenue de sa libéralité sous la condition de lui rendre hommage et à la charge d'être toujours prêt à le suivre au combat. Enfin, les publicistes du XVIe siècle et les libres penseurs de la renaissance ont mieux aimé chercher les fondements de l'ordre politique que ceux de l'ordre civil. Sans doute ils acceptent la propriété, mais comme une garantie de la liberté du citoyen, comme un gage de sécurité pour la famille, non comme un droit qui se recommande par lui-même. C'est du moins ainsi que la comprend Bodin. Grotius est le premier, si nous ne nous trompons, qui, la soumettant à une discussion approfondie, ait essayé d'en découvrir l'origine et le principe. Aussi ne faut-il pas s'étonner si, après avoir signalé le problème, il n'a pas réussi également à le résoudre selon les idées et les besoins de notre temps.

Le genre humain, si nous en croyons l'auteur du *Traité de la guerre et de la paix*, a commencé par la communauté, et cet état lui paraît aussi le plus con-

forme aux principes du droit naturel. « Aussitôt, dit-il [1], après la création du monde, Dieu conféra au genre humain un droit général sur les choses de cette nature inférieure, et renouvela cette concession après la régénération du monde par le déluge. Toutes choses, comme dit Justin, restaient communes et appartenaient par indivis à tous comme un patrimoine commun [2]. De là il arrivait que chaque homme pouvait s'emparer, pour ses besoins, de ce qu'il voulait, et consommer ce qui pouvait être consommé. L'usage de ce droit universel tenait alors lieu de propriété; car ce dont chacun s'était emparé, un autre ne pouvait le lui enlever sans injustice. » Cet ordre de choses a été conservé par quelques peuples de mœurs simples, comme les sauvages de l'Amérique, et par des associations religieuses telles que les pythagoriciens, les esséniens, les chrétiens de la primitive Église, dans le sein desquelles l'esprit de charité avait étouffé l'égoïsme.

Comment donc la communauté a-t-elle fait place à la propriété? Par une convention sortie de la nécessité, née elle-même de la corruption des mœurs. A mesure que l'homme s'est écarté de sa simplicité native, et plus tard, après la prédication de l'Évangile, à mesure qu'il a oublié la sainteté des mœurs chrétiennes, ses besoins se sont multipliés et les biens naturels n'ont plus suffi pour le satisfaire. Les pâturages commencèrent à manquer aux nombreux troupeaux des peuples pasteurs et les terres labourables aux peuples

1. Liv. II, ch. II, § 2, p. 383 du t. I de M. P. Fodéré.

2. *Omnia communia et indivisa omnibus, velut unum cunctis patrimonium esset* (Just. lib. XLIII.)

agriculteurs. Alors les uns se partagèrent entre eux de gré à gré ce qu'ils ne pouvaient plus posséder en commun sans troubles et sans disputes. « Tu iras à l'orient et moi j'irai à l'occident, dit le patriarche Abraham à Loth, ou, si tu vas à l'occident, j'irai à l'orient. » Les autres convinrent entre eux, par une sorte de contrat tacite, que les choses qui servent à notre usage, et principalement la terre, appartiendraient au premier occupant. Car, du moment que la communauté fut répudiée, il ne resta point d'autre ressource pour les biens qui n'avaient pas été partagés, que de s'entendre pour laisser à chacun la portion de ces biens dont il s'est saisi le premier[1].

Le premier partage à l'amiable et ce qu'on appelle communément le droit du premier occupant, telles sont, d'après Grotius, les deux sources de la propriété, et ce qui les rend sacrées, ou du moins légitimes toutes deux, c'est le consentement commun, c'est un contrat tacite ou écrit. La propriété n'est donc, en dernière analyse, qu'une pure convention, elle n'est point de droit naturel ; ce qui est de droit naturel, c'est la communauté.

Ces idées sur l'origine et les fondements de la propriété fournissent à Grotius plusieurs conséquences importantes qui semblent les confirmer : 1° Tout ce qui ne peut être ni partagé ni occupé à l'exclusion du reste des hommes, soit par un individu, soit par un peuple, demeure nécessairement dans le domaine commun. Tel est précisément le caractère que nous présente la mer; donc la mer est naturellement libre

1. Liv. II. ch. II. p. 392 de la traduction de M. P. Foderé.

Aucune puissance humaine n'a le droit de s'en attribuer l'empire. D'ailleurs, cette appropriation, en supposant qu'elle fût possible, serait sans raison. L'étendue de la mer est telle qu'elle suffit à tous les peuples pour n'importe quel usage : pour y puiser de l'eau, pour la pêche, pour la navigation [1]. La propriété ayant été créée par la nécessité, une autre nécessité aussi impérieuse que la première peut, dans certains cas, la modifier ou la suspendre. Par exemple, sur un vaisseau livré en proie à la disette, les aliments n'appartiennent plus à ceux qui les ont payés, ils appartiennent à tous. Quand un incendie s'est déclaré dans une ville, je puis, pour sauver ma maison, abattre celle de mon voisin; à plus forte raison, cela est-il permis quand la ville entière est menacée.

Il y a d'abord une remarque importante à faire sur la théorie que nous venons d'exposer. Contrairement à l'opinion de tous les jurisconsultes, Grotius ne reconnaît pas au droit du premier occupant le caractère et l'autorité d'un droit naturel ; autrement il ne le présenterait pas comme l'effet d'une convention. Il est difficile de ne pas lui donne rraison ; car comment se persuader que, pour être venu le premier, et sans avoir rien fait pour les mériter, on détienne légitimement, à perpétuité, d'immenses territoires, de nombreux troupeaux, des biens de toute espèce qui, dépassant nos besoins, pourraient si bien servir à ceux des autres. Comment admettre que, devant le privilège attaché à ce hasard, la misère et les souffrances d'une longue suite de géné-

1. Liv. II, ch. II, p. 393 de la traduction de M. P. Fodéré.

rations ne doivent être comptées pour rien? Le droit du premier occupant, quand il va au delà de ce que réclame ma consommation ou de la place que j'occupe effectivement par mon activité, n'a pas d'autre signification que celle-ci : aucun de mes semblables n'a encore acquis sur cette terre ou cet objet dont je vais m'emparer un droit personnel. Mais l'absence du droit d'autrui ne suffit pas pour établir le mien et ne m'autorise pas à rendre personnel ce qui avait été jusqu'ici d'un usage commun. Il me faut donc quelque chose de plus que cette raison négative ; il me faut un titre réel. Ce titre, faut-il le chercher, avec Grotius, dans une convention tacite entre les hommes, intervenue à un moment déterminé, quoiqu'elle ne porte aucune date dans l'histoire? Si la propriété était fondée sur cette seule base, en réalité elle n'existerait pas au point de vue du droit naturel, car ce qu'une convention a établi, une autre peut le détruire et la propriété pourrait être à chaque instant mise en question. Elle ne serait plus cette institution respectée, immuable, que l'auteur du *Droit de la guerre et de la paix* considère comme une des conditions de l'ordre social et qu'il veut appliquer, non seulement aux choses, mais aux juridictions sur les personnes. De plus, si la propriété repose sur une convention, il faut qu'on puisse s'assurer que cette convention existe ; il faut qu'elle continue d'être acceptée librement par les deux parties, par ceux qui n'ont rien comme par ceux qui possèdent, autrement les déshérités de la fortune, qui composent la grande masse du genre humain, pourraient alléguer qu'ils n'ont pas signé au contrat

Or qui oserait mettre la propriété à une pareille épreuve ?

Grotius a si bien prévu ces objections, que, dans l'instant où il ramène le droit du premier occupant à une pure convention, il donne pour fondement à cette convention elle-même la nécessité. La communauté et le partage des biens naturels étant également devenus impossibles avec le nombre toujours croissant des hommes et l'augmentation de leurs besoins, il fallut bien, car il ne restait point d'autre parti à prendre, laisser s'établir le droit du premier occupant. Mais la nécessité détruit l'hypothèse d'un contrat et ne laisse subsister que le fait. La propriété serait donc simplement un fait, un fait inévitable, qui a été placé sous la protection des lois. C'est à ce résultat que se réduit en définitive la théorie de Grotius sur la propriété. Historiquement, ce résultat est vrai ; au point de vue moral et philosophique, il est insuffisant.

Non, ce n'est ni une pure convention, ni la nécessité, ni le droit du premier occupant, qui semble le fondement de la propriété. Elle a pour unique principe la liberté, dont elle est à la fois une conséquence nécessaire et une application légitime. C'est par la liberté que je fais mienne une chose qui n'est pas encore occupée, et dont je puis, par conséquent, prendre possession sans porter aucune atteinte, sans mettre aucune entrave à la liberté d'autrui. C'est par la liberté que je rends mienne la place sur laquelle je trouve convenable de m'arrêter et que je ne quitterai tout à l'heure, après l'avoir marquée en quelque façon à mon empreinte, qu'avec la volonté d'y

revenir. C'est par un acte de ma liberté et tout à la fois de mon intelligence, que j'ai transformé en une œuvre utile ou belle cette matière informe que personne auparavant ne désirait, ni même ne connaissait. Après l'avoir ainsi assimilée à ma personne et conduite au point où elle est une partie de moi-même, n'ai-je pas le droit de dire qu'elle m'appartient?

Tout se tient dans la science du droit naturel, parce que tout repose sur un seul et même principe : l'inviolabilité de la liberté, d'où résulte celle de la personne humaine et qui forme, en quelque sorte, l'essence du droit. Si Grotius avait aperçu plus clairement le rôle que doit jouer ce principe dans la question de la propriété, il aurait mieux compris aussi la place qui lui appartient dans les relations mutuelles, et se serait fait une idée plus exacte des devoirs et des droits de la famille. Mais n'ayant pas vu complètement juste sur le premier point, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il n'ait pas évité l'erreur sur le second.

Dans la famille, considérée au point de vue du droit naturel, il faut distinguer, selon Grotius, les droits du père sur ses enfants, les droits du mari sur sa femme, ou la puissance paternelle et la puissance maritale. C'est de la première qu'il juge convenable de s'occuper d'abord, parce qu'elle prend sa source dans la nature, tandis que la seconde ne repose que sur un contrat. Nous ne voulons pas nous arrêter à la difficulté que présente cette disposition. Nous ne demanderons pas à Grotius comment la paternité peut être reconnue et, par conséquent,

comment l'exercice de ses droits lui sera assuré, si l'on ne commence par supposer l'institution du mariage ; nous aimons mieux réserver nos observations pour la façon dont il comprend l'autorité paternelle.

Ce n'est pas seulement sur les choses, dit-il[1], mais encore sur les personnes, que l'on acquiert un droit, et on l'acquiert ordinairement par la génération. Par la génération un droit est acquis aux parents sur les enfants, je dis à l'un et à l'autre parent, au père et à la mère ; mais, si ces deux autorités ne s'accordent point entre elles, celle du père est préférée, à cause de la supériorité de son sexe. » Cette proposition, Grotius se contente de l'énoncer comme un axiome, sans y joindre aucune explication. Cependant comment admettre comme une vérité évidente, que le fait seul, que le fait matériel de la génération soit le fondement de l'autorité paternelle, et qu'il suffise d'avoir obéi à la voix de l'instinct pour acquérir sur une créature humaine, sur un être libre et intelligent, un véritable droit? Au lieu d'une vérité évidente, on reconnaît là plutôt une dangereuse erreur ; car, si le droit du père sur son enfant avait pour unique origine la génération, l'enfant ne serait pas plus que le petit des animaux. Ses parents le posséderaient ou seraient admis à le revendiquer au même titre que le propriétaire d'un troupeau la portée de son bétail. Sur quoi donc repose leur autorité? Sur leur devoir : et c'est parce que ce devoir est un des plus impérieux de tous ceux que le cœur et la raison tout ensemble

1 Liv. II, ch. v. § I, t. I, p. 492 de la traduction de M. P. Fodéré.

nous prescrivent, que la puissance paternelle est un droit tellement respecté qu'elle a quelque chose de la majesté des rois et de l'autorité divine. Appeler à l'existence un être humain, ce n'est pas seulement prendre l'engagement de le nourrir, de l'élever, de le défendre, de veiller à sa conservation et à son développement physique, c'est contracter l'obligation de cultiver ses facultés intellectuelles et morales, de le pourvoir de toutes les connaissances et de toutes les qualités nécessaires pour que la dignité de la nature humaine ne souffre en lui aucune atteinte, et sans lesquelles il demeure incapable de tenir sa place dans la société. Cela est si vrai, que, chez les peuples les plus civilisés, quiconque se refuse à remplir ce devoir est par là même déchu du droit qui en découle. C'est ainsi qu'un voile impénétrable est interposé par la loi entre l'orphelin recueilli par la charité publique et les parents sans entrailles qui l'ont abandonné. Encore une fois, la puissance paternelle, si elle n'est pas la condition nécessaire d'une tâche sacrée à remplir, si elle n'est que le résultat et la conséquence légale de l'acte de la nature, se confond avec le droit de propriété, et c'est ainsi, comme on pourra tout à l'heure s'en assurer, que Grotius paraît l'avoir comprise.

Sans doute, il lui était bien difficile d'être complètement fidèle à ce principe, parce que les sentiments naturels sont plus forts que l'esprit de système, et qu'à leur autorité propre vient se joindre celle des mœurs et des lois qui en sont l'expression. Aussi a-t-il essayé de transiger avec lui-même en n'accordant à l'autorité paternelle la plénitude de ses droits.

c'est-à-dire la toute-puissance, que pour une durée déterminée. Il distingue, dans la vie des enfants considérés par rapport aux parents, trois états qui correspondent à un même nombre d'âges : le premier âge est celui où ils manquent de discernement; dans le second, devenus capables de se diriger par leurs propres lumières, ils continuent cependant à vivre avec leurs parents dans la maison qui les a vus naître ; dans le dernier ils ont quitté la famille. Il est évident que, durant cette troisième période, l'enfant, absolument maître de lui-même, ne doit rien aux auteurs de ses jours que des sentiments de respect et de reconnaissance. Pendant la seconde, il ne dépend de leur volonté que pour les actions qui ont quelque influence sur les intérêts communs de la famille, car, puisque celle-ci le compte encore parmi ses membres, il est juste que la partie soit subordonnée au tout. Mais, pendant l'âge précédent, la puissance paternelle, à l'exception du droit de vie et de mort, est à peu près absolue, puisque le père, à ne consulter que la loi naturelle, est autorisé à vendre son enfant. Voici, au reste, les propres paroles de Grotius : « Bien que la puissance paternelle soit tellement attachée à la personne elle-même et au caractère du père, cependant il peut naturellement, et lorsque la loi civile n'y met aucun obstacle, donner son fils en gage, et, s'il y a nécessité, même le vendre du moment où il n'a pas d'autre moyen de le nourrir... La nature est présumée, en effet, donner le droit de faire toutes les choses sans lesquelles on ne peut obtenir ce qu'elle-même elle commande [1]. »

1. Liv. II, ch. v, § 5, t. I. p. 495 de la traduction de M. P. Fod

On voit que Grotius fait des efforts pour restreindre ce droit terrible; il n'en permet l'usage que dans une situation extrême. Mais on se demande en vérité pourquoi il prend cette peine. Lorsqu'on soutient un principe, il faut en accepter les conséquences. Si l'enfant est la propriété du père, le père a le droit de le vendre, non seulement en cas de misère, mais en toute circonstance, et ce n'est pas encore assez, il faut lui accorder, comme faisait la loi romaine, un droit de vie et de mort. Il est vrai qu'un peu plus loin, en voulant expliquer par la loi naturelle la succession *ab intestat*, Grotius s'exprime en ces termes : « Celui qui est cause qu'un homme existe doit pourvoir, autant qu'il est en lui et autant que c'est nécessaire, à le munir des choses qui sont indispensables à la vie humaine, c'est-à-dire à l'existence naturelle et sociale, car c'est pour elle que l'homme est né[1]. » Mais, chose étrange! cette sage maxime n'est appelée à protéger que les patrimoines, jamais on ne l'invoque en faveur des personnes. Il semble que pour Grotius la famille soit un accessoire de la propriété, et que les enfants ne soient qu'un moyen de conserver les héritages.

C'est la même préoccupation qui domine son esprit lorsqu'il parle du mariage. Le mariage, pour Grotius, ce n'est point, comme le dit si bien le jurisconsulte romain, la réunion de deux existences en une seule, le partage de toutes les choses divines et humaines[2], c'est un contrat civil entièrement subordonné à la question de la propriété. En obligeant

1. Liv. II, ch VII, § 4. t. II. p. 12 de la traduction de M. P. Fodéré.
2. *Consortium omnis vitæ, divini et humani juris communicatio.*

la femme à vivre dans la maison et, en quelque sorte, sous les yeux du mari, il est le moyen le plus sûr de constater la paternité et de transmettre aux enfants l'héritage des parents. Si le même résultat pouvait être obtenu par quelque autre procédé, Grotius n'hésite pas à le déclarer, le mariage, à le considérer au point de vue du droit naturel, lui paraîtrait inutile. Il résulte de ce principe que la fidélité est obligatoire pour la femme, mais non pour le mari. En poussant encore plus loin la rigueur de la logique, et si les femmes voulaient s'y prêter, car le consentement des femmes est toujours exigé par la loi naturelle en matière de mariage, on arriverait à la polygamie. Aussi Grotius rappelle avec complaisance que cet état de choses était permis par Dieu lui-même sous le règne de l'Ancien Testament, qui n'était que le règne perfectionné de la loi naturelle. Hâtons-nous d'ajouter que Grotius supplée par ses croyances religieuses à l'insuffisance de ses principes philosophiques. Il admet le mariage tel qu'il a été constitué sous les inspirations de l'Évangile, avec des devoirs et par conséquent des droits égaux, au moins dans l'ordre moral, pour le mari et pour la femme. Mais ce n'est pas assez. Puisque la loi divine, dans la pensée même de Grotius, ne diffère de la loi naturelle que par l'expression, il faut que cette égalité de devoir et de droit sur laquelle repose la perfection de la société conjugale, soit proclamée par la raison et par la conscience aussi bien que par la foi. Or, s'il en est ainsi, la base sur laquelle Grotius a voulu édifier le mariage est manifestement insuffisante. Le consentement mutuel ne suffit pas

pour rendre légitime une association où il n'y a presque d'un côté que des devoirs et de l'autre que des droits. Le consentement mutuel de deux êtres libres est subordonné à une loi supérieure, la loi morale, qui, en exigeant de tous deux le respect de la dignité humaine, prescrit à l'un de ne pas abuser de sa force et à l'autre de ne pas céder à sa faiblesse.

III

Les questions dans lesquelles, après les considérations générales sur les fondements et les limites du souverain pouvoir, nous avons suivi jusqu'à présent l'auteur du *Traité de la guerre et de la paix*, forment à peu près le domaine entier de la législation civile; car toutes les lois qu'on est dans l'usage de qualifier ainsi se rapportent de près ou de loin à ces trois chefs : la distinction du mien et du tien, les relations des parents avec les enfants, celles du mari avec la femme. Mais un code civil appelle nécessairement un code pénal. Ce n'est pas assez d'avoir inscrit sur le marbre ou sur l'airain, et même dans la conscience des citoyens, les droits qui appartiennent, suivant leurs mutuels rapports, aux différents membres de la société; il faut encore leur en assurer la jouissance effective; il faut empêcher que les lois, quelles qu'elles puissent être, ou soient ouvertement violées, ou demeurent à l'état de lettre morte, et ce but en sera atteint que si elles sont placées sous la sauvegarde d'un système de mesures répressives, qui, à l'exemple des autres lois vraiment dignes du respect

des hommes, se justifient et s'expliquent par les principes du droit naturel. De là un nouveau problème, qui, tout en formant un domaine distinct, a cependant une étroite affinité avec ceux qui nous ont occupé jusqu'ici : quelles sont les bases rationnelles du droit pénal ? En quoi consiste, selon les règles éternelles de la justice et de l'humanité, et jusqu'où s'étend le droit de punir ? Cette question, comme celle de la propriété, après avoir été effleurée par Thomas Morus, a été traitée par Bodin, mais au seul point de vue des intérêts de l'État. C'est chez Grotius que, pour la première fois depuis Platon, elle est rendue à sa généralité philosophique.

La punition, selon l'auteur du *Traité de la guerre et de la paix*, n'est pas la vengeance. La punition a son principe dans la raison ; elle est une attribution de la justice, de la justice divine aussi bien que de la justice humaine. La vengeance n'est qu'une forme de la passion. La première obéit à des principes, la seconde n'en a pas. La vengeance n'est pas seulement proscrite par la loi divine, par l'Évangile, qui veut qu'on rende le bien pour le mal, et par le Pentateuque, qui défend de garder dans son cœur le sentiment d'une injure ; elle est condamnée aussi par la raison des philosophes et même des philosophes païens. « Ne rends pas le mal pour le mal, dit Platon, dans le *Criton*, dusses-tu t'exposer à un traitement encore pire que celui dont tu as à te plaindre. » Et, suivant l'opinion de Sénèque, la vengeance ne diffère de l'injure que par la place qu'elle occupe dans le temps. L'agresseur est le premier coupable ; celui qui se venge le devient à son tour, et est seu-

lement plus digne d'indulgence[1]. La vengeance ne poursuit qu'une œuvre de destruction, la punition est une œuvre de conservation et de perfectionnement; toujours elle tend à un but utile. C'est, du moins, ainsi qu'elle doit être comprise quand elle rentre dans le pouvoir de l'homme; car il n'appartient qu'à la sagesse et à la puissance divine de s'affranchir de cette condition en frappant le coupable en vue de la punition elle-même, c'est-à-dire pour la satisfaction d'une loi de la justice absolue ou de la souveraine perfection. La justice humaine ne peut se flatter d'atteindre à ces hauteurs. « Lorsqu'un homme, dit Grotius, punit un autre homme, qui est son égal par la nature, il doit se proposer quelque fin. Et c'est là ce que disent les scolastiques, que l'esprit de celui qui punit ne doit pas se complaire dans le mal de qui que ce soit[2]. » A l'autorité des philosophes scolastiques, c'est-à-dire de saint Thomas d'Aquin, vient se joindre celle de Platon, d'Aristote, de Sénèque. Tous tombent d'accord sur ce point, que le châtiment ne peut être considéré comme son propre but ou que la loi pénale ne peut se proposer uniquement de faire souffrir le coupable. « Il est donc évident, ajoute Grotius en résumant sa pensée, que l'homme n'est pas légitimement puni par l'homme lorsqu'il ne l'est qu'en vue de la punition[3]. C'est ainsi que Grotius réfute en quelque sorte d'avance cet implacable système auquel Joseph de

1. « Ultio a contumelia non differt nisi ordine. Qui dolorem repellit, tantum excusatius peccat. » (*De ira*, lib. II, ch. XXXII).

2. Liv. II, ch. XX, § 4, t. II, p. 384 de la traduction de M. P. Fodéré.

3. *Ibid.*, § 5, p. 388.

Maistre a attaché son nom, et qui, attribuant au sang répandu par la main de la justice une vertu surnaturelle, désirable pour elle-même, fait supposer que tous les supplices sont légitimes et que l'ordre social le plus parfait est celui qui en autorise le plus.

La loi pénale, fondée sur la raison comme la loi civile, doit donc avoir un autre but que la rétribution du mal par le mal; mais ce but, quel est-il? Selon Platon, il serait double: il faudrait punir les mauvaises actions tout à la fois dans l'intérêt du coupable et dans l'intérêt de la société; dans l'intérêt du coupable, parce qu'il faut à celui-ci une expiation pour le relever à ses propres yeux, pour le réconcilier avec lui-même, et qu'on ne peut imaginer pour lui un plus grand malheur que l'impunité; dans l'intérêt de la société, parce que l'exemple est un moyen de prévenir le crime par l'intimidation des méchants. Ces deux fins ne suffisent pas à Grotius, et il y ajoute, quand elle est possible, la réparation du dommage causé par le criminel ou l'intérêt de la partie lésée. Voici, au reste, ses propres paroles: « Nous dirons que, dans les peines, on considère l'utilité ou de celui qui a commis la faute, ou de celui qui avait intérêt à ce que la faute ne fût pas commise, ou indistinctement de tout le monde [1]. » L'amendement du coupable, la satisfaction de la personne offensée, la défense générale de la société, telles sont donc, selon Grotius, les trois fins que doit se proposer un système de répression vraiment conforme à la raison et à la justice.

1. *Ubi supra*, § 6, p. 389.

Pour atteindre la première, il suffit d'une autorité purement morale, comme celle du père sur ses enfants, du maître sur ses disciples et du magistrat sur ses concitoyens. On mettra donc le coupable en rapport avec tous ceux qui peuvent exercer sur lui une action bienfaisante, et l'on ne renoncera à ce moyen qu'à la dernière extrémité ! « La charité nous ordonne, dit Grotius, de ne regarder témérairement personne comme désespéré[1]. » Mais ce n'est pas assez que le coupable soit amendé, la justice exige qu'il soit puni. Qu'on lui inflige une peine assez sévère pour lui ôter l'envie de recommencer, ou qui ait pour effet de le rendre moins redoutable à l'avenir, on aura réalisé la seconde fin proposée à la loi pénale, on aura pourvu à l'intérêt de la partie lésée. Enfin, c'est par la publicité de la peine, devenue un exemple et un enseignement pour tous, qu'on assurera la sécurité de la société tout entière et qu'on donnera satisfaction à la troisième condition de la loi. Si la publicité de la peine ne paraissait pas une garantie suffisante contre le retour de certains crimes, on pourrait, selon l'opinion des plus illustres philosophes et le sentiment unanime du vulgaire, pousser la rigueur de la loi jusqu'à la suppression du criminel. Toujours à la recherche d'un texte qui confirme les résultats de ses propres réflexions, Grotius nous fait remarquer que les trois attributions reconnues par lui à la justice répressive ont été clairement résumées par Sénèque dans une seule phrase : « La loi, quand elle punit, se propose ces

1. *Ubi supra* 393

trois choses, qui doivent aussi entrer dans les vues du prince : ou de corriger le coupable, ou de rendre les autres par son exemple plus gens de bien, ou de les mettre en sûreté en ôtant la vie aux méchants [1]. »

Le droit de punir ainsi compris ne saurait être contesté : car il n'est pas seulement une partie de la justice, dont il fait respecter toutes les autres lois ; il rentre dans la charité, puisqu'il contribue à l'amélioration du coupable et qu'un père même est souvent obligé de l'exercer sur son enfant. Mais est-il certain qu'il s'étende aussi loin qu'on le croit généralement ? Comprend-il nécessairement la peine de mort ? La société est-elle obligée de supprimer les méchants pour se mettre à l'abri de leurs crimes ? telle est la question qui se présente à l'esprit de Grotius, quand il pense avoir défini le caractère et le but des lois pénales. Cette question n'est pas aussi nouvelle que notre orgueil le suppose. Il a existé, au moyen âge, des théologiens et même des sectes entières qui, poussant à ses dernières conséquences le précepte biblique *Tu ne tueras point*, et la maxime de l'Évangile, qu'il faut rendre le bien pour le mal, ont refusé à la société le droit de verser le sang des criminels les plus endurcis. Cette doctrine a été reproduite au XVIe siècle par le fondateur du socinianisme, et défendue, pendant le siècle suivant, par les principaux théologiens de son Église. L'un d'entre eux, Ostorod, soutenait hardiment que le magistrat

1. Hæc tria lex secuta est quæ princeps quoque sequi debet, aut ut eum quem punit emendet, aut ut pæna ejus cæteros meliores reddat, aut ut, sublatis malis, securiores cæteri vivant. » (*De clem.* lib. I. c. XXII.)

chrétien commet un crime lorsqu'il condamne un malfaiteur à la peine capitale. Si on lui objecte que la peine de mort est sanctionnée par plusieurs lois de l'Ancien Testament, il répond que l'Ancien Testament doit se retirer devant le Nouveau, comme ce qui est imparfait devant ce qui est parvenu au dernier terme de la perfection. Un autre, en faisant valoir les mêmes arguments, y ajoutait cette considération, que le dernier supplice, en ôtant au coupable le temps de se repentir, pouvait entraîner la perte de son âme, ce qui est la violation la plus odieuse du principe de la charité chrétienne. « Le Christ, écrivait un troisième, nous a enseigné la véritable jurisprudence. Soyons donc jurisconsultes selon le Nouveau Testament, et rejetons comme antichrétiennes toutes les maximes païennes rassemblées par Justinien.... Tuer le pécheur, c'est agir en païen et non en chrétien ; c'est fermer les yeux à la lumière de la nature. Justinien veut qu'on punisse le mal par la corde, le glaive ou le feu : le Christ veut que le pécheur vive et se convertisse [1]. » Tous prenaient à témoin les paroles de miséricorde adressées par Jésus à la femme adultère, quoique la faute dont elle était coupable fût, aux termes de l'ancienne loi, un crime capital. Les autres textes qu'ils invoquaient en leur faveur, c'était l'ordre donné par Jésus à saint Pierre de remettre son épée dans le fourreau, « parce que ceux qui prendront le

1. Tout ce plaidoyer en faveur de la peine de mort nous a été conservé par Carpzov dans sa *Practica criminalis*. t. III. p. 4. et a été résumé par M. Thonissen dans son intéressant écrit *De la prétendue nécessité de la peine de mort*, in-18. Louvain, 1864.

glaive périront par le glaive »[1]. C'étaient divers passages des épîtres de saint Paul[2], où, selon l'expresse déclaration de l'apôtre des Gentils, les armes du chrétien devaient être des armes spirituelles, non le gibet et le glaive.

Il était impossible que l'âme si profondément religieuse de Grotius ne fût pas quelque peu troublée par cette argumentation. En effet, dans un passage de son livre[3] expressément adressé « à ceux qui veulent que les supplices, ou tous en général, ou les supplices capitaux, soient défendus sans exception aux chrétiens, » il est difficile de ne pas reconnaître les sociniens qui, d'ailleurs, étaient assez répandus en Hollande, et dont le ministre Crellius entretenait une correspondance avec l'auteur du *Traité de la guerre et de la paix*. Mais, si Grotius a jugé nécessaire de s'arrêter à leur opinion, il ne trouve pas qu'elle soit suffisamment justifiée. A chacune de leurs prétendues preuves il oppose des observations pleines de justesse et qui ne s'accordent pas moins bien avec l'esprit qu'avec la lettre des Écritures.

Le précepte du Décalogue, « Tu ne tueras point, » est un principe général, qui consacre l'inviolabilité de la vie humaine ou qui fait du meurtre un crime, sans proscrire en aucune façon la peine de mort. Cette peine est formellement prononcée par les lois de Moïse contre le meurtrier, contre l'adultère,

1. Math., xxvi, 52.
2. II ad Corinth., x, 4; ad Ephes., vi, 11.
3. L. II, ch. xx, §§ 11 et 12, t. II, p. 411 et suiv. de la traduction de M. P. Fodéré.

contre le faux témoin, contre le fils rebelle et contre d'autres criminels aujourd'hui punis avec moins de rigueur. Dira-t-on que les lois de Moïse ont été abrogées par Jésus-Christ? L'Évangile nous apprend tout le contraire, puisque nous y lisons que le Fils de l'homme est venu pour accomplir la loi et non pour l'abolir. Et, à ce fait irrécusable, Grotius ajoute cette réflexion : « que, si les préceptes du Christ ont pu exister avec la loi de Moïse en tant qu'elle infligeait des supplices même capitaux, ils peuvent exister aussi avec les lois humaines, qui imitent, sur ce point, la loi divine [1]. » D'ailleurs, l'esprit de charité et de miséricorde qui respire dans l'Évangile ne s'étend pas indistinctement à toutes les fautes et à tous les coupables. Il y a des fautes tellement graves, il y a des criminels tellement endurcis que le Christ leur réserve un châtiment même plus sévère que celui qui les aurait frappés sous l'empire des lois de Moïse. Tels sont, par exemple, ceux qui attendent les méchants au jour du jugement dernier. Il y en a d'autres qui, aux termes de la Nouvelle Alliance, doivent se réaliser dès cette vie [2]. Les adversaires de la peine capitale craignent que le dernier supplice, en ôtant au criminel le temps de se repentir, ne lui enlève avec la vie le salut éternel. Eh bien, qu'on mette assez d'intervalle entre la condamnation et l'exécution pour que le sentiment de la résipiscence, plus prompt à s'éveiller en présence de la mort,

1. L. II, ch. xx, §§ 11 et 12, t. II p. 411 de la traduction de M. P. Fodéré.

2. Aux textes qu'il emprunte à l'épître de saint Paul aux Corinthiens, Grotius aurait pu joindre la mort d'Ananias et de Saphire. C'était, pour ainsi dire, une preuve plus topique.

fasse fléchir d'avance la justice divine. Puis il y a des scélérats pour qui le prolongement de l'existence n'est qu'un moyen de commettre de nouveaux forfaits, et à qui l'on pourrait appliquer ce mot de Sénèque : « Le seul bien qui te reste, nous allons te le donner sur-le-champ : la mort [1]. » Enfin, s'il est vrai que les armes spirituelles doivent être, selon l'Évangile, employées de préférence aux armes temporelles, il ne l'est pas moins qu'à une société chrétienne, comme à toute autre, celles-ci sont nécessaires pour réprimer le crime et défendre l'innocence. Cette nécessité a été reconnue et l'usage du glaive a été justifié par saint Paul, puisqu'il le comprend au nombre des attributions du prince.

Grotius n'aperçoit donc ni dans la raison naturelle ni dans les textes bibliques aucun motif d'abolir la peine de mort ; il la considère comme une application du droit de légitime défense exercé au profit de la société entière ; mais, pour cela même, il veut qu'elle soit réservée pour les crimes les plus graves et dépouillée de toutes les rigueurs qu'on y a ajoutées hors de cette nécessité extrême; il demande qu'on soit avare du sang humain et que l'on se contente de châtiments plus doux. Ne connaissant pas encore les colonies pénitentiaires, il cite l'exemple de plusieurs rois de l'antiquité qui, au lieu d'envoyer les criminels à l'échafaud, les employaient au défrichement des terres incultes ou à la construction des forteresses, et, sans les soustraire à l'expiation qui leur était due, en faisaient des membres utiles à la

1. *De ira*, I, XV.

société. Ce système a d'ailleurs l'avantage de concilier les intérêts de la religion avec ceux de l'humanité en laissant aux malheureux que la loi a frappés le temps de rentrer en eux-mêmes et de se régénérer par le repentir. Quand on songe que c'est dans un temps où la peine de mort, aggravée par les plus odieux supplices, constituait en quelque sorte le fonds invariable des lois criminelles de l'Europe, que ces idées ont été soutenues publiquement dans un livre écrit surtout pour les souverains et leurs ministres, on ne peut s'empêcher de reporter sur Grotius une partie de l'admiration et de la reconnaissance qu'a inspirées un siècle et demi plus tard l'auteur du *Traité des délits et des peines*. Que l'on compare sa théorie du droit pénal à celle de son contemporain Carpzov, ou à celle que Muyart de Vouglans, à la veille de la Révolution française, défend dans son volumineux ouvrage[1], on verra à quel point, dans ces matières, il était en avance sur son temps.

Après avoir montré en quoi consiste le droit de punir ou sur quel principe il repose, quel but il doit atteindre et, par conséquent, à quelle limite il doit s'arrêter, Grotius s'applique à découvrir la progression qu'il est tenu d'observer, s'il veut suivre celle des fautes, ou les conditions sous lesquelles la société pourra maintenir une juste proportion entre les châtiments et les délits. La première de ces conditions, c'est que les délits ou les crimes soient classés suivant leur gravité. On les divisera donc en quatre classes : les crimes contre la société elle-même ou

1. *Les lois pénales dans leur ordre naturel*, in-f°; plusieurs éditions dont une en 1788.

contre l'État tout entier, les crimes publics; les crimes contre la vie des particuliers; les crimes contre les lois sur lesquelles reposent la famille, le mariage ou l'autorité paternelle; enfin les crimes contre la propriété. Mais ce n'est pas assez qu'une action soit réprimée avec plus ou moins de sévérité, selon qu'elle appartiendra à l'une ou à l'autre de ces catégories, il faut aussi tenir compte des différents degrés de perversité qu'on pourra constater chez le coupable. « On n'est guère mauvais gratuitement, dit Grotius[1], et, s'il se trouve quelqu'un à qui la malice plaise pour elle-même, celui-là a dépassé la limite humaine. » Ce qui nous rend criminels, ce sont nos passions, nos besoins, les circonstances dans lesquelles nous sommes placés, l'éducation que nous avons reçue. De là, pour un crime qui porte dans la loi le même nom, autant de degrés de culpabilité qu'il y a de coupables. Celui qui a cédé au besoin ou à l'influence d'une éducation vicieuse n'est pas aussi criminel que celui qui l'a été par orgueil, par cupidité, par l'attrait du plaisir, ou qui, ayant été nourri de bons principes et n'ayant eu sous les yeux que de bons exemples, connaissait d'avance l'étendue de sa faute. Il est donc indispensable que la loi permette au juge de reconnaître des motifs d'indulgence, ou, comme nous disons aujourd'hui, des circonstances atténuantes. Au nombre de ces circonstances peuvent être compris les services de l'accusé ou les services de son père ou le repentir dont il a fait preuve. Et si, malgré les raisons qui

1. L. II, ch. xx. § 29, t. II, p. 438 de la traduction de M. P. Fodéré.

plaident en faveur de l'accusé, les termes de la loi exigent formellement une condamnation, rien n'empêche que l'arrêt prononcé contre lui ne soit tempéré ou annulé par le droit de grâce : car la grâce est aussi un attribut de la justice quand elle sert à corriger les rigueurs excessives ou les termes trop absolus de la loi sans porter atteinte à son autorité et sans compromettre la sécurité publique. Toutes ces considérations sur les circonstances atténuantes ont été ramenées par Grotius à un principe général qui en fait ressortir encore plus clairement, s'il est possible, la sagesse et la vérité. « Il faut, dit-il [1], retenir absolument ceci, que plus le jugement de l'esprit qui prend une décision est entravé, plus les causes qui l'éblouissent sont naturelles, et moins la faute est grande. »

Enfin, en supposant l'égalité dans le crime et dans la perversité des coupables, l'équité naturelle exigerait encore que le châtiment fût varié suivant les facultés et les forces de celui qui doit le subir. Cette pensée se trouve déjà dans la *République*, de Bodin, à qui Grotius déclare qu'il l'a empruntée ; mais, en la reproduisant pour son propre compte, l'auteur du *Traité de la guerre et de la paix* l'appuie de quelques raisons nouvelles. « La même amende, dit-il [2], chargera le pauvre, ne chargera pas le riche ; l'infamie sera pour l'homme vil un mal léger, pour l'homme d'un rang distingué un mal considérable. La loi romaine fait souvent usage de ce genre de

1. Liv. II, ch. xx, § 29, t. II, p. 438 de la traduction de M. P. Fodéré.
2. *Ibid.* p. 441

différence. » La loi romaine, il est vrai, pousse quelquefois ce principe jusqu'à l'abus, tandis que la loi hébraïque, dans la crainte de faire acception de personne, le condamne absolument. Mais entre ces deux extrêmes il y a un milieu indiqué par la raison et par la justice. On est étonné que Grotius, en demandant que la peine de l'amende soit proportionnée à la fortune de celui qui doit la payer, n'ait point condamné l'usage de remplacer, pour le pauvre, quand elle est supérieure à ses moyens, l'amende par l'emprisonnement. La liberté, indispensable au pauvre pour gagner sa subsistance et celle de sa famille, est d'une tout autre valeur que la somme d'argent versée par le riche entre les mains du fisc et dont la perte n'est suivie pour lui d'aucune privation. Mais c'est assez pour le fondateur du droit naturel d'avoir établi des prémisses dont le temps se chargera de tirer les conséquences.

Il y a une autre question qu'il a dû aborder et qui n'a pas moins d'importance pour le droit pénal que toutes celles qu'il a traitées jusqu'ici. Quelles sont les actions véritablement coupables à l'égard de la société et soumises avec justice à la répression de ses lois? Tout ce qui est répréhensible ou coupable en soi, tout ce que condamnent notre conscience et la loi divine doit-il être puni par les hommes? La réponse de Grotius à cette question est telle qu'on devait l'attendre de sa sagesse. Non, tout ce qui est coupable en soi n'appelle pas, de la part de la société, un châtiment, et ne tombe pas sous sa juridiction. Tels sont d'abord les actes qui se passent dans notre for intérieur et qui n'exercent aucune influence

sur nos semblables, qui ne portent aucune atteinte à leurs droits. Si blâmables que soient ces actes, et quand même nous les aurions dénoncés par nos aveux, ils ne sauraient donner lieu à une condamnation judiciaire, parce que, suivant une des maximes les plus incontestables du droit romain, personne ne doit être puni pour des pensées [1]. Il ne faut pas non plus que la société commette la faute de placer sous la protection des lois pénales les vertus dont la nature repousse toute contrainte, les sentiments qui cessent d'exister dès qu'ils cessent d'être libres; par exemple, la pitié, la libéralité, la reconnaissance. « Il n'y a pas de gloire à être reconnaissant, dit Sénèque, s'il n'y a sûreté pour l'ingratitude... La reconnaissance qui est une chose très honnête, cesse d'être honnête, si elle est nécessaire [2]. » En général, l'empire de la répression est beaucoup plus restreint que celui de la morale, et un délit se distingue d'un péché; car le droit de punir n'est pas autre chose au fond que le droit de se défendre. Toute une réforme de la législation criminelle est contenue dans cette phrase : « Il ne faut pas punir les péchés qui ne regardent ni directement ni indirectement la société humaine ou un autre homme. La raison en est qu'il n'y a aucun motif pour que la punition de tels péchés ne soit pas laissée à Dieu, qui est très clairvoyant pour les connaître, très équitable pour les juger et très puissant pour les punir. C'est pourquoi une telle punition serait établie par les hommes

1. « *Cogitationis pœnam nemo patitur.* » (*Dig.* l. LXVIII tit. XIX.)
2. *De benef.* l. III, c. VI et VII.

tout à fait sans utilité et par conséquent d'une manière défectueuse [1]. »

Une des conséquences les plus importantes que Grotius ait tirées de ce principe salutaire, c'est la liberté de conscience, encore si cruellement méconnue au commencement et pendant toute la durée du XVIIe siècle par les États protestants, aussi bien que par les nations catholiques. En matière de religion, si nous en croyons Grotius, la société n'a point à s'occuper de ce qui se passe dans la pensée ; elle doit se borner à interdire les actes qui menacent son existence ou ruinent les fondements de toute justice, de toute morale, de toute législation. Ceux-là ruinent les fondements de l'ordre social qui attaquent ouvertement, publiquement, la croyance à l'existence d'un Dieu, auteur intelligent du monde, et à une Providence qui veille sur les hommes, qui distingue entre le bon et le méchant. Les attaques de ce genre, la société a le droit de les réprimer et de les empêcher, mais il ne faut pas qu'elle aille plus loin [2]. Il lui est défendu de chercher à pénétrer dans le fond des cœurs et d'imposer la foi qu'elle préfère par la menace et par la contrainte ; il lui est défendu de propager les dogmes du christianisme par le fer et par le feu ; et ce qui ne lui est pas permis dans son sein, envers ses propres membres, ne lui est pas permis non plus au dehors contre les États étrangers. Les guerres de religion sont impies et criminelles. On peut recourir à la guerre pour défendre l'humanité outragée, le droit naturel méconnu,

1. L. II, ch. XX, § 20, t. II, p. 423 de la traduction de M. P. Fodéré.
2. *Ibid.*, §. 46, p. 466 de la traduction française.

non dans l'intérêt d'un dogme qui ne peut se démontrer par la raison ni se justifier par le droit, et qui n'appartient qu'à l'ordre surnaturel. La foi, selon les enseignements du christianisme, est un don de la grâce, comment donc pourrait-on l'imposer par la force? La loi promulguée dans l'Évangile a horreur du glaive; le *compelle intrare* n'est pas, comme on le pense, la consécration de la contrainte; c'est une invitation pressante, sans doute, mais une invitation par la voie de la persuasion et de la charité [1].

Si les persécutions religieuses sont criminelles en général, même quand elles ont pour but de convertir à la foi du Christ les incrédules et les infidèles, combien ne sont-ellespas plus dignes de réprobation quand ce sont des chrétiens qui les exercent les uns sur les autres. « Ceux-là agissent avec la plus grande iniquité, qui emploient les supplices contre les personnes qui tiennent la loi du Christ pour vraie, mais qui doutent ou errent sur des matières étrangères à la loi ou sur quelques points de la loi dont le sens est incertain et que les anciens chrétiens n'expliquaient pas de la même manière [2]. » Les Juifs, quand ils étaient réunis en corps de nation, se sont montrés entre eux plus indulgents et plus justes, car nous ne voyons pas que les pharisiens, quoiqu'ils fussent les plus nombreux et les plus forts, aient persécuté les saducéens, sous prétexte qu'ils niaient la vie future, et qu'ils interprétaient l'Écriture sainte dans

1. L. II, ch. xx, § 48, p. 471-472 de la traduction française.

2. *Ibid.*, § 49. J'ai fait subir ici à la traduction de M. P. Fodéré une légère modification, qui m'a paru nécessaire à la clarté et à la correction de la phrase.

un sens trop étroit. Quand même, d'ailleurs, il serait démontré que ceux qu'on accuse d'hérésie se trompent, ce ne serait pas une raison de les maltraiter. « Il faut penser ici combien est grande la force d'une opinion enracinée, et combien le zèle de chacun pour sa secte diminue la liberté du jugement [1]. »

Ce n'est pas seulement, qu'on le remarque bien, la tolérance religieuse que Grotius réclame, mais la liberté de conscience. Il savait bien que la tolérance n'est qu'un fait, c'est-à-dire une grâce accordée aux faibles par le plus fort, une concession volontaire et toujours révocable ; tandis que la liberté de conscience est un droit et un principe. Il a fallu près de deux siècles d'attente et un événement formidable comme la Révolution française pour faire passer ce principe du domaine de la théorie dans celui des lois et des mœurs.

En exposant ses idées sur le droit pénal, Grotius est conduit naturellement à parler du droit de la guerre, puisque l'un et l'autre, dans son opinion, dérivent principalement du droit de légitime défense. Le droit de la guerre, à son tour, lui fournit l'occasion de poser les fondements du droit des gens, cette science qu'il a créée et dont il est impossible de parler sans prononcer son nom.

Sans doute, comme nous l'avons déjà remarqué, quelques éléments de cette science existaient depuis longtemps quand parut le *Traité du droit de la guerre et de la paix*. Aussi haut qu'on remonte dans l'histoire, on voit les nations obligées de tomber d'accord

1. L. II, ch. xx, § 50, p. 475 de la traduction française.

sur certains usages propres à les protéger les unes contre les autres. Ainsi toute guerre faite à l'improviste sans avoir été déclarée d'une certaine façon, est réputée injuste. La personne des parlementaires et des ambassadeurs, quand leur caractère a été régulièrement annoncé, est reconnue inviolable. Les traités qu'on a conclus sous l'empire de la nécessité ou sous la pression d'un ennemi victorieux, doivent être observés même après qu'on est devenu assez fort pour les violer impunément. Ces conventions et quelques autres de la même nature ont donné naissance à un droit international aussi positif que le droit des Romains et le droit coutumier ou écrit des autres peuples.

Aux règles établies par l'intérêt et le consentement commun sont venues se joindre, sous l'inspiration de la philosophie, des vues plus généreuses et plus élevées. Platon ne veut pas que les Grecs se réduisent mutuellement en esclavage. Les stoïciens, considérant le monde comme une seule cité, le genre humain comme une seule famille, étendent à tous les peuples sans exception les principes de l'humanité et de la justice. Aristote propose de régler et de discipliner jusqu'au droit de la conquête. Les théologiens du moyen âge et de la Renaissance recueillent toutes ces maximes et essayent de limiter le droit des armes aux guerres défensives. Mais Grotius est le premier qui de ces idées éparses, de ces principes isolés, ait fait une véritable science, celle qui embrasse et définit, avec une rigoureuse précision, les mutuelles relations des souverains et des peuples, les transactions forcées ou volontaires dont se compose la vie extérieure de l'humanité : la

paix, la guerre, les alliances, les traités de commerce et de navigation, les rapports des belligérants avec les neutres, les droits des otages, des prisonniers, des ambassadeurs, etc. Ce n'est pas seulement une science que Grotius a fondée sur cette large base, c'est un véritable code, un code universel à l'usage de la société des peuples civilisés, mais dont les articles n'ont force de loi que devant le tribunal de la conscience et de la raison. Ne pouvant le faire connaître dans ses innombrables applications, nous nous contenterons d'en signaler les principes.

Ces principes, à les considérer dans leur ensemble, sont les mêmes qu'on a donnés pour fondements à l'ordre civil. Il n'y a pas deux justices, il n'y a pas deux vérités, l'une pour les relations privées, l'autre pour les relations publiques. La justice et la vérité, si elles existent, sont les mêmes partout. Ainsi, par exemple, les droits qui protègent la vie et la liberté des individus peuvent aussi être invoqués en faveur de l'indépendance des États, des peuples et des gouvernements, abstraction faite des formes particulières qui les distinguent les uns des autres. Il ne faut par oublier, en effet, que, si Grotius, par des raisons politiques, et peut-être par le souvenir des persécutions qu'il a endurées de la part de la démocratie, penche visiblement vers la monarchie absolue, ses convictions philosophiques sont en faveur des gouvernements libres, puisque la liberté, selon lui, est l'état naturel de l'homme, et que la souveraineté réside primitivement dans le corps de la nation. Ce que nous disons de la liberté s'applique aussi à la propriété. Tous les caractères qui distinguent la

propriété individuelle se retrouvent dans la propriété publique, de quelque nature qu'elle puisse être, matérielle ou morale, et consacrent aussi bien l'autorité ou la juridiction des différents États que leurs territoires respectifs. Mais, d'un autre côté, ce qui ne remplit pas ces conditions ou ne répond pas à ce type déterminé, comme les mers, le droit de navigation, le droit d'exploration exercé sur des contrées inconnues, demeure le patrimoine commun du genre humain. Les mêmes lois qui rendent inviolables les serments, les contrats, et jusqu'aux simples promesses, dans les transactions privées, conservent tout leur empire dans les transactions publiques. Grotius va si loin dans cette assimilation entre les principes naturels du droit civil et ceux du droit des gens, qu'il voudrait, pour éviter les guerres de succession, qu'on appliquât dans les monarchies, à la transmission de la couronne, les mêmes règles d'équité qui régissent, dans les familles, la transmission des héritages. Cette question délicate une fois résolue d'une manière générale, les calamités qui en sont sorties jusqu'à présent, et dont les peuples de l'Europe ont particulièrement souffert, ne seront plus à craindre pour l'avenir.

Mais, si les droits respectifs des États, tels qu'ils existent aux yeux de la raison, ne diffèrent pas, au fond, des droits des individus, ils ne sauraient être proclamés ni défendus de la même manière ; car les États ne sont point unis par les mêmes liens que les particuliers dont chacun d'eux se compose; ils n'obéissent point à une seule autorité, à une seule législation, et ne sont point justiciables de tribunaux

communs ; ainsi que nous l'avons déjà dit, ils sont restés, les uns par rapport aux autres, dans l'état de nature. Les droits d'où dépendent leur dignité et leur existence n'ont donc pas d'autre moyen de se faire respecter que la force opposée à la force, c'est-à-dire la guerre. Le droit de la guerre est donc le couronnement nécessaire et la sanction de tous les autres droits. On peut déplorer la nécessité qui force les peuples à en faire usage, mais il est difficile de ne pas le reconnaître.

La guerre, quand elle ne porte pas atteinte au droit d'autrui et se borne à la défense de notre propre droit, est parfaitement conforme à la loi naturelle, c'est-à-dire à la raison elle-même, qui nous permet de repousser la force par la force. Aussi la voyons-nous consacrée par le consentement unanime de tous les peuples et de tous les sages de la terre. Elle est dans l'histoire, dans les mœurs, dans les lois particulières de chaque nation. Comment le droit des gens ne reconnaîtrait-il pas en elle une loi générale de l'humanité [1] ?

Autorisée par la loi de la nature, la guerre ne l'est pas moins par la loi révélée, puisque l'Écriture nous apprend que Dieu a dicté à son peuple des règles et des prescriptions sur la manière dont il devait se défendre et combattre ses ennemis par les armes, et que même le prêtre de la paix, Melchisédec, applaudit à la victoire, lorsqu'il dit à Abraham: « Louange au Dieu Très-Haut, qui a fait tomber tes ennemis entre tes mains [2]. »

1. Liv. I, ch. II, §§ 2 et 4.
2 *Genèse*, XIV, 20.

Enfin, si la guerre n'est pas consacrée par l'Évangile aussi expressément que par le Pentateuque, on ne peut pas dire non plus que l'Évangile la condamne. Saint Paul dit, en effet[1], que ce n'est pas en vain que le roi porte le glaive, parce qu'il est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance contre celui qui a fait le mal. Or qu'est-ce que nous représente le glaive, sinon le droit de répression, dans lequel se trouve nécessairement compris le droit de la guerre[2]? Saint Paul dit encore que tout pouvoir vient de Dieu. Donc, il ne saurait attribuer une autre origine au pouvoir souverain, dont une des prérogatives les plus essentielles est de faire la guerre et la paix. Interrogé par des soldats de sa nation enrôlés dans l'armée romaine sur ce qu'ils avaient à faire pour éviter le colère de Dieu, saint Jean-Baptiste leur répondit[3] : « Ne faites tort à personne, ne calomniez pas et contentez-vous de votre solde. » Il ne leur conseille pas de quitter leur métier ; donc, la profession des armes ne lui semblait pas contraire à la loi divine. D'ailleurs, puisque la guerre est approuvée par l'Ancien Testament, comment serait-elle condamnée par le Nouveau, puisque Jésus-Christ n'est pas venu pour abolir la loi, mais pour l'accomplir.

Grotius n'emploie pas moins de douze arguments pour prouver, contre certains théologiens de son temps, ancêtres méconnus de nos congrès de la paix, que la guerre n'est pas en opposition avec les principes du christianisme. Ne pouvant pas les reproduire tous,

1. *Ad Rom.* XIII, 4.
2. *Ubi supra*, § 7. p. 129 de la nouvelle traduction.
3. Luc. ch. III. v. 12.

nous voulons du moins citer les paroles pleines de bon sens qui en contiennent la conclusion. Après avoir expliqué de diverses manières cette prophétie d'Isaïe d'après laquelle il arrivera un jour où les épées seront converties en socs de charrue et les fers de lances en faucilles, il continue en ces termes : « Quelle que soit la manière de l'interpréter, il n'y a rien à inférer de là contre la justice de la guerre, tant qu'il y aura des hommes qui ne permettront point aux amants de la paix de jouir de la paix, et qui seront disposés à leur faire violence[1]. » Cette réflexion ironique, qui a, d'ailleurs, le mérite de ne pas fermer la carrière aux longues espérances, est la meilleure objection qu'on puisse opposer à la condamnation absolue de la guerre, de la guerre défensive aussi bien que de la guerre de conquête.

En somme, Grotius a su éviter deux opinions extrêmes qui se sont produites surtout après lui, l'une au commencement du XVIIIe siècle et l'autre au commencement du XIXe. Il ne croit pas, comme l'abbé de Saint-Pierre et Kant au nom de la philosophie, ou comme certains sectaires au nom de l'Évangile, que la guerre soit toujours un mal et que les gouvernements aient entre leurs mains un moyen assuré d'en délivrer les nations. Mais il ne la tient pas non plus, avec de Maistre et son école, pour un fait divin, pour un miracle perpétuel de la justice divine, auquel nous ne saurions accorder assez d'admiration et de reconnaissance. La guerre est, dans

1 « Utrovis autem modo sumas, nihil hinc inferri potest adversus bellorum justitiam, quamdiu sunt qui pacis amantes pace frui non sinunt, sed vim eis intentant. » (Lib. I, ch. XI, § 8.)

sa pensée, la conséquence naturelle de nos passions et le seul moyen légitime que nous ayons de les réprimer, tant que les peuples, jaloux de leur indépendance, n'auront pas pu ou n'auront pas voulu renoncer à leur existence propre au sein d'une société universelle. La guerre est, pour Grotius, dans l'ordre international, ce que la pénalité est dans l'ordre intérieur de chaque État. Seulement l'état de nature dans lequel elle s'exerce l'oblige à réunir ce que la législation criminelle est obligée de séparer. Elle fait à la fois l'office du juge qui prononce la sentence et de la force publique qui l'exécute. C'est ce qui lui donne le caractère d'une sorte de magistrature et lui prescrit le devoir de ne jamais séparer la justice de la force. Cette condition est la première, mais non la seule qui lui soit imposée. En mettant la force au service de la justice, il ne faut pas qu'elle oublie que la justice elle-même doit être tempérée par l'humanité. Nous allons voir à présent découler de ces prémisses toutes les lois essentielles appelées à régler l'exercice du droit de la guerre.

D'abord, lorsqu'on dit que la guerre doit être juste, cela s'applique, non aux raisons apparentes, aux prétextes mis en avant pour l'excuser, mais aux motifs réels de ceux qui l'ont provoquée. Ainsi, quand Alexandre le Grand, en marchant contre Darius, prétendait venger les Grecs de l'injure que leur avaient faite les ancêtres du roi de Perse, il n'alléguait qu'un prétexte; son motif, c'était l'ambition, l'amour des conquêtes. C'est le motif, non le prétexte, qui doit être légitime, et il ne l'est que lorsque la guerre à laquelle il nous a poussés a pour but la revendication

ou la conservation de notre indépendance, de notre propriété, de notre participation à la jouissance des biens communs de la nature, des droits de succession qui nous sont assurés par l'ordre naturel, du respect de la foi jurée et de la fidèle exécution des contrats. Ce sont là, en effet, les conditions auxquelles la raison ou la nature même des choses a soumis les relations internationales et hors desquelles aucun État ne peut subsister. Par conséquent, toute guerre d'ambition, d'agrandissement, de conquête ou de propagande, est essentiellement inique, et mérite qu'on l'appelle, avec saint Augustin, un brigandage en grand, *grande latrocinium* [1]. Le danger dont nous nous croyons menacés de la part d'une puissance qui grandit et s'élève sans nous causer aucun dommage, sans porter aucune atteinte à nos droits, n'est pas non plus une cause de guerre; car, pour être autorisés à prendre les armes, il ne suffit pas qu'on ait le pouvoir de nous faire du mal, il faut nous assurer qu'on en a la volonté. Ce n'est pas une juste guerre, celle que l'on fait pour se venger du refus d'une alliance ou d'un traité ardemment désiré. Chacun est maître de s'allier et de traiter avec qui il veut, quand il ne manifeste contre nous aucune disposition hostile. Ce n'est pas une juste guerre, celle que l'on fait pour s'approprier un pays que l'on croit avoir découvert, mais qui a déjà des maîtres. Peu importe que les habitants de ces régions longtemps inconnues nous soient inférieurs à tous égards ; les terres qu'ils occupent leur appartiennent, et, s'il nous est permis

1. Liv. II, ch. XVII, § 3, t. II, p. 531 de la nouvelle traduction.

de traiter avec eux, nous n'avons pas le droit de les asservir et encore moins de les exterminer, comme les Espagnols ont fait des Américains après avoir débarqué dans le nouveau monde. « Pour avoir le droit de propriété, dit Grotius [1], on ne requiert point de qualité morale, de qualité religieuse ou de perfection intellectuelle. » Le droit des gens conserve bien la propriété aux enfants et aux fous ; pourquoi ne la reconnaitrait-il point à des peuples restés au-dessous de notre civilisation, et qui ne sont point pour cela privés de toute raison et de tout sentiment moral? En nous prévalant de l'ignorance de certaines races pour les dépouiller et les réduire en esclavage, nous ne sommes pas moins iniques que les Grecs quand ils traitaient en ennemis ceux qu'ils appelaient des barbares. Grotius permet bien aux nations, comme aux individus, de renoncer d'elles-mêmes à leur liberté, dans l'espérance de quelque avantage; mais il ne veut pas qu'on la leur enlève par la force, sous prétexte qu'elles sont nées pour la servitude [2]. Si imparfaite que soit cette doctrine, elle condamne cependant en principe la traite et l'esclavage des nègres. Peut-être même est-ce la traite qu'il veut désigner par allusion, ne pouvant la flétrir directement dans un pays où elle est non seulement autorisée, mais encouragée par les lois.

Tant qu'on s'en tient à des faits généraux, il est facile de discerner entre le juste et l'injuste ; mais la limite qui sépare le droit de l'usurpation ne manque pas de s'obscurcir dans les faits particuliers,

2. *Ubi supra*, § 10, p. 534 de la nouvelle traduction.
3. *Ibid.* §§ 11 et 12, p. 535 et 536.

dans les affaires qui nous touchent de près et où nous ne pouvons prendre un parti qu'en prononçant sur nous-mêmes. Quelle conduite faut-il suivre alors? La même que la sagesse nous prescrit dans les relations de la vie privée : le doute commande l'abstention. Placés entre la guerre et la paix, nous ferons toujours bien de choisir la paix aussi longtemps que la paix sera possible. La guerre, quoique autorisée par la raison, est pourtant ce qu'il y a de moins raisonnable dans l'homme et de plus contraire à sa nature. Aussi, avant d'en venir aux armes, faut-il épuiser tous les moyens de conciliation. Les moyens de conciliation, après l'abstention volontaire et spontanée, sont les négociations, les conférences et la décision d'un arbitre également accepté par les deux parties.

Maintenant, supposons que le bon droit soit pour nous et qu'il se manifeste à nos yeux avec une évidence irrésistible. Est-ce une raison de nous décider pour la guerre? Non ; il faut examiner d'abord si nous avons de notre côté la force aussi bien que la justice et si nous pouvons à peu près compter sur la victoire : car, dans le cas contraire, ce ne sont pas seulement nos intérêts les plus chers que nous compromettons : nous mettons en péril notre droit, ou plutôt la justice elle-même; nous nous exposons par une défaite à donner une sanction à l'iniquité. Ensuite, fussions-nous assurés de la victoire autant qu'on peut l'être avant l'événement, il y aurait encore lieu de se demander si l'intérêt commun des vainqueurs et des vaincus ne nous commande pas de persévérer dans les voies pacifiques. La guerre, même heureuse, est

toujours un malheur, et ce malheur peut être plus grand que les avantages du triomphe. A l'intérêt vient se joindre l'humanité, dont la voix devrait toujours être écoutée quand le devoir de notre conservation ne le défend pas formellement. Grotius va si loin dans son amour pour la paix, qu'il voudrait que la conservation d'un peuple fût préférée à son indépendance et à sa liberté civile. Il ne goûte pas cette maxime des républiques de l'antiquité, que la mort est préférable à l'esclavage. Il n'approuve pas Caton d'avoir déchiré ses entrailles pour ne pas assister au triomphe de l'usurpateur[1]. Mais il ne réfléchit pas qu'une nation déchue de son indépendance politique, de même qu'un homme privé de sa liberté, a cessé d'exister moralement.

Si la guerre est si rarement juste, et si, même quand elle est juste, il y a tant de motifs pour la condamner, que faut-il penser de ceux, individus ou peuples, qui vendent leur sang et leur épée au plus offrant, sans s'inquiéter de savoir s'ils sont au service du droit ou de l'iniquité? Grotius inflige le blâme le plus sévère à cette honteuse industrie; il appelle le mépris et l'anathème de toutes les nations civilisées sur ces hommes qui disent : « Là se trouve la justice où est le plus gros salaire[2]. » — « La guerre, dit-il, ne doit pas être comptée au nombre des métiers; au contraire, c'est une chose si horrible, qu'il n'y a qu'une extrême nécessité ou la vraie charité qui puisse la rendre honnête[3]. »

1. Liv. II, ch. XXIV, § 6.
2. Liv. II, ch. XXV, § 9.
3. *Ibid.* p. 599 de la nouvelle traduction.

Enfin, lorsque rien n'a pu conjurer la guerre et que les deux armées sont en présence, que les épées sont tirées du fourreau, il ne faut pas croire qu'il n'y ait plus de place que pour l'exercice de la force. Sans doute, la force mise au service du droit se confond, comme nous l'avons dit, avec la justice ; « car, dans l'ordre moral, les moyens qui conduisent à une certaine fin se revêtent de la nature même de cette fin. » Mais, à côté de la justice, il y a l'humanité. Tout ce qui n'est pas nécessaire au succès de nos armes dans les limites où il est juste, où il est raisonnable de le désirer, doit être évité avec soin. Tels sont les cruautés, les dévastations, les outrages prodigués aux morts et aux vivants, surtout les outrages qui s'adressent à l'honneur des femmes. De tous les excès que la guerre apporte avec elle, ces derniers sont les plus odieux et les plus lâches. Il n'y en a pas qui soient plus indignes d'un être doué de raison, créé pour la société et qui porte dans son âme l'idée de Dieu. Celui-là aussi viole honteusement toutes les lois de la guerre qui cherche à triompher de son ennemi par la trahison ou par l'assassinat. Il n'y a de triomphe légitime que celui qu'on doit à son courage, à son talent militaire ou à la supériorité de ses forces. Mais ce n'est pas assez de vaincre selon les règles de l'honneur ; il faut encore user avec modération de la victoire et se contenter de réparer le dommage que nous avons souffert, en inspirant à notre ennemi une crainte salutaire pour l'avenir. Notre ennemi, ce sont les auteurs volontaires de l'injustice commise à notre préjudice, ce sont les instigateurs et les soutiens de la guerre dont nous sommes

sortis victorieux. Sur eux seuls, autant que cela est possible, pèsera le poids de notre sévérité ; mais tous les autres devront être couverts par notre clémence. Ce n'est pas assez d'épargner les femmes, les enfants et les vieillards, il faut que notre protection s'étende aux cultivateurs, aux hommes de lettres, aux industriels, aux commerçants, à tous ceux qui sont la force, la vie et la lumière de la société. Voilà des maximes bien différentes de celles qui ont commandé le sac de Magdebourg et la dévastation du Palatinat. Mais, de toutes les obligations que Grotius, au nom du droit des gens, prescrit aux princes et aux hommes d'État, il n'y en a pas de plus sainte à ses yeux que de tenir les engagements qu'on a contractés soit avant, soit pendant, soit après la guerre. « Otez la bonne foi, dit Aristote, il n'y a plus de commerce entre les hommes. » Grotius ajoute : « Sans la bonne foi, il n'y a pas de retour possible à la paix, ni de paix durable quand elle existe. »

Tel est le *Traité de la guerre et de la paix*, un des plus grands monuments du XVIIe siècle, où l'originalité se joint à l'érudition, la modération à l'indépendance. Jusque-là la science du droit public n'avait produit chez les modernes que des efforts isolés et confus. Machiavel a relevé l'idée de nationalité ; Bodin à l'idée de nationalité a ajouté celle du droit ; mais le droit, pour lui, ne s'étend guère au delà des frontières de chaque État et n'obtient son entière confiance que lorsqu'il est attesté par l'histoire. Grotius a réuni tous ces principes, sinon dans un même système, du moins dans une même doctrine, et, non content d'appliquer l'idée du droit à l'ordre politique

comme aux relations de la vie privée, il l'érige en règle de conduite pour les nations dans les rapports qu'elles ont entre elles pendant la guerre comme pendant la paix ; il en fait le fondement de la société universelle du genre humain. Il est le véritable créateur, non seulement de la science du droit des gens, mais de la science du droit naturel, qu'il ne faut pas confondre avec la morale. Il a introduit dans les idées, et par les idées dans les faits, des principes jusqu'alors ignorés ou méconnus : l'humanité et la justice appelées à diriger le droit de la guerre et à régénérer la législation pénale, la liberté de conscience revendiquée au nom des peuples et des individus, le respect de la propriété territoriale et de la liberté individuelle réclamé même en faveur des sauvages et des barbares. Les erreurs de Grotius sont celles de son siècle. L'imperfection de sa méthode prend sa source dans une de ses qualités, dans son immense érudition, et dans le mauvais goût de l'âge précédent. La Renaissance était accomplie, mais Descartes n'avait pas encore paru.

II

DISCIPLES ET IMITATEURS DE GROTIUS

I

PUFENDORF

Le *Traité de la guerre et de la paix* ne manqua pas de trouver d'ardents admirateurs et d'exercer une influence immédiate sur les relations de la vie publique. Mais il rencontra aussi des contradicteurs qui, non contents de contester l'œuvre de Grotius, s'attaquèrent à la science même dont il a été le régénérateur. Il semble qu'il y a utilité, avant de faire connaître les admirateurs et les disciples, de s'occuper d'abord des adversaires. Car, lorsqu'il s'agit d'une idée, d'une doctrine, d'une science nouvelle, il est bien difficile d'en porter un jugement approfondi, ou d'en montrer les applications et les conséquences, si l'on n'a pas commencé par la dégager des objections et des doutes dont elle a été assaillie. On remarquera aussi que les plus illustres adversaires du droit naturel, Hobbes, Spinosa, Bossuet, sont placés

dans le temps plus près de Grotius que ses continuateurs et ont exercé sur ces derniers une incontestable influence. Mais l'auteur du *Traité de la guerre et de la paix* a eu deux sortes d'héritiers. Les uns ont interprété sa pensée dans le sens le plus large et, fortifiés par la lutte, ont créé tout en imitant. Ceux-là conserveront dans notre exposition la place que leur assigne l'ordre chronologique. Les autres se sont tenus tellement près du maître que leurs livres forment comme un appendice du sien et qu'on ne peut les séparer de lui sans les défigurer, sans leur faire perdre leur caractère. Parmi ces derniers nous rencontrons d'abord Samuel Pufendorf.

La vie de cet écrivain, paisible, honorée, consacrée tout entière à l'enseignement et à l'étude, ne nous offre de remarquable que ce seul fait, qu'il a occupé la première chaire de droit naturel, créée pour lui à l'université de Heidelberg en 1661. Il naquit en 1632 à Floehe, près de Chemnitz en Saxe, où son père était pasteur. Après avoir fait de fortes études, surtout en mathématiques et en jurisprudence, dans les universités de Leipzig et d'Iéna, il fut appelé à Copenhague comme précepteur des enfants du baron de Coyet, ministre de Suède à la cour de Danemark. La guerre ayant éclaté entre les deux nations, Pufendorf fut fait prisonnier avec toute la maison de son protecteur et souffrit pendant huit mois les tourments de la plus étroite captivité. Ce fut la seule épreuve de sa vie; car, à peine rendu à la liberté, il entra dans une carrière d'honneurs et de succès qui ne finit qu'à sa mort.

Ayant publié à La Haye, en 1660, son premier ouvrage de droit naturel, *Elementa jurisprudentiae universalis*, Charles-Louis, électeur palatin, qui aimait et protégeait les sciences, l'appela à l'université de Heidelberg, dans une chaire entièrement nouvelle, et lui confia en même temps l'éducation du prince héritier. En 1668, sur les vives instances de Charles XI, roi de Suède, Pufendorf alla professer la même science à l'université nouvellement fondée de Lund. C'est là qu'il termina, en 1672, son grand ouvrage, *De jure naturae et gentium*, auquel succéda bientôt son *Traité des devoirs de l'homme et du citoyen (De officio hominis et civis)*. Il eut bien à Lund quelques démêlés avec un de ses collègues appelé Beckmann et un ecclésiastique du nom de Schwartz. Dénoncé comme un impie, parce qu'il séparait le droit naturel de la théologie, il allait être frappé par les censures de l'épiscopat luthérien de Suède quand le roi Charles XI imposa silence à ses détracteurs, le vengea par l'exil de ses ennemis les plus acharnés et l'appela quelque temps après à Stockholm avec le double titre de secrétaire d'État et d'historiographe du royaume. C'est en cette dernière qualité qu'il écrivit en latin l'histoire de Suède depuis la guerre de Gustave-Adolphe jusqu'à l'abdication de Christine, et l'histoire particulière du roi Charles Gustave.

Il s'était signalé auparavant, pendant qu'il était encore à Heidelberg, par un ouvrage historique d'un effet plus considérable et d'une réputation plus étendue. Ce sont ses considérations sur l'empire

germanique, *De Statu imperii Germanici*, publiées en 1667 sous le pseudonyme de Severin Moozambano de Vérone. Le premier, il a osé regarder en face le chaos qui s'appelle l'empire germanique. Le premier il a osé en signaler le désordre, l'anarchie, les déplorables effets, et préparer ainsi de loin la mesure qui en a fait disparaître une foule de petits tyrans et de petits vautours sous le nom de princes médiatisés.

Sa réputation d'historien n'étant pas moins bien établie que celle qu'il avait acquise comme jurisconsulte, il fut appelé à Berlin, en 1688, par l'électeur de Brandebourg Frédéric-Guillaume pour écrire l'histoire de son règne. Il y resta, avec le titre de conseiller et un traitement considérable, jusqu'au moment de sa mort arrivée le 26 octobre 1694.

Des trois ouvrages que Pufendorf a composés sur le droit naturel, le premier n'est qu'un remaniement de celui de Grotius; le troisième n'est qu'un résumé du second; c'est, par conséquent, celui-ci, c'est le *Traité du droit de la nature et des gens* qui seul a des titres à notre intérêt.

Pufendorf est à Grotius ce que Wolf est à Leibniz, Condillac à Locke, et, en général, ce que l'esprit d'organisation est à l'esprit d'invention. Initié à la méthode cartésienne par Weigel, qu'il eut pour maître de philosophie à l'université d'Iéna, il donna une forme systématique et régulière à la science récemment créée par l'auteur du *Traité de la guerre et de la paix*. Il essaya de la démontrer à la manière des géomètres, *more geometrico*, ainsi que Descartes vou-

lut démontrer la métaphysique, Spinoza la théologie et Wolf la philosophie tout entière. Il donna à cette science le nom qui lui manquait encore en l'appelant le *Droit de la nature et des gens*. Il l'a introduite dans l'enseignement, il en a fait une des branches des études académiques. Enfin, il fit plus encore, il l'affranchit complètement de l'influence de la théologie et du droit positif, qui, ainsi que nous l'avons remarqué, jouent encore un trop grand rôle chez Grotius; et il eut la fermeté de lui maintenir cette indépendance malgré la censure ecclésiastique et les attaques injurieuses de ses collègues. Mais tous ces mérites ne sauraient racheter un défaut capital. En s'attachant à la forme et à l'organisation extérieure du droit naturel, Pufendorf en a singulièrement affaibli, diminué et obscurci la base. Quelle est, en effet, cette base telle que Grotius la conçoit? Elle se compose de trois principes : la sociabilité humaine, la raison, qui, appliquée aux rapports de l'homme avec lui-même et avec ses semblables, prend le nom de devoir et de droit, et, enfin, la volonté divine, nécessairement d'accord avec les lois de la raison et les conditions de la société. De ces trois principes, il y en a un qui, dans la théorie de Pufendorf, disparaît presque entièrement : c'est la raison universelle, absolue, qui commande et qui oblige par elle-même, c'est l'idée de devoir qui existerait encore pour nous et serait la loi souveraine de toutes nos actions, quand même la société n'existerait pas. Les deux autres principes, la sociabilité humaine et la volonté divine, sont associés de telle sorte que le dernier n'exerce sur le premier aucune influence, ne

lui prête aucun appui et paraît complètement inutile. Ce n'est plus qu'un souvenir stérile de la doctrine du maître. La sociabilité humaine est le seul, est le vrai fondement de la théorie de Pufendorf, comme nous allons nous en convaincre. Tous les devoirs et tous les droits de l'humanité ne sont plus que des conséquences de ce fait.

Pufendorf part de cette idée grossière et superficielle qu'une loi, *c'est la volonté par laquelle un supérieur impose à ceux qui dépendent de lui l'obligation d'agir d'une certaine manière qu'il leur prescrit.* (*Devoirs de l'homme et du citoyen*, t. II, ch. II.) Par conséquent, toute loi est quelque chose d'arbitraire de la part de celui qui l'impose, et marque la dépendance de celui qui la reçoit. Pour être susceptible d'obligation, il faut nécessairement dépendre d'un supérieur; en sorte que Dieu n'aurait pas de loi; la distinction du juste et de l'injuste n'existerait pas pour lui. Il voudrait une chose non parce qu'elle est bonne, mais elle serait bonne parce qu'il l'aurait voulue. Alors comment verrions-nous en lui l'idéal de toutes les perfections, de la justice, de la bonté, de la sainteté, que nous devons chercher à imiter selon la mesure de notre faiblesse? Dieu ne serait pour nous que le plus haut degré de la puissance et de l'arbitraire. Conséquemment à cette idée, que toute loi est l'expression de la volonté d'un supérieur, Pufendorf prétend que pour admettre des lois naturelles, des lois accessibles à notre seule intelligence, sans le secours de la révélation, il faut d'abord démontrer l'existence de Dieu. Mais ici nous rencontrons une nouvelle difficulté. Ce n'est point par les phénomènes

de la nature physique qu'on démontre véritablement l'existence de Dieu, mais par ceux de la nature morale. Le dieu de la nature physique pourrait être une cause aveugle, la substance commune des corps et la force universelle qui agit sans but et sans conscience d'elle-même, comme le dieu de Straton de Lampsaque ou des stoïciens, ou même de Spinoza. Il n'y a que la nature morale, la conscience morale, les idées de devoir, de droit, de mérite, de bonté, de justice, qui me démontrent l'existence d'un divin législateur, d'une providence de l'âme et de l'ordre social. Loin donc que l'existence de Dieu serve à la démonstration de la loi morale, c'est la loi morale, au contraire, qui démontre l'existence de Dieu.

Admettons pourtant que la loi naturelle n'ait pas sa raison d'être en elle-même, qu'elle ne soit pas, comme Grotius l'a définie d'après Cicéron, les stoïciens et Platon, la droite raison, la raison universelle, éternelle, immuable, qui suffit pour nous commander le bien et nous défendre le mal; admettons qu'elle ne soit qu'un ordre arbitraire de la volonté divine, comment cette volonté pourra-t-elle se faire connaître des hommes autrement que par la révélation? Et si la révélation est nécessaire pour nous la découvrir, comment parler d'un droit naturel comme d'une science indépendante? « La loi naturelle, nous répond Pufendorf, c'est celle qui convient si invariablement à la nature raisonnable et sociable de l'homme, que sans l'observation des maximes qui en découlent, il ne saurait y avoir parmi le genre humain de société honnête et paisible ». — « Aussi

cette loi, ajoute-t-il, peut-elle se découvrir par les seules lumières de la raison naturelle et par une simple contemplation de la nature humaine, considérée en général. »

Si cette proposition est vraie, la précédente est nécessairement fausse. S'il est vrai que la loi résulte de notre nature raisonnable et sociable, il est faux qu'elle consiste dans la seule volonté de Dieu et que mon esprit la conçoit comme quelque chose d'arbitraire et par conséquent de variable; nous approchons alors de la définition de Montesquieu : les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. Car, supposez que je n'eusse aucune connaissance de l'existence et, par conséquent, de la volonté divine, la nature humaine, la raison humaine n'en seraient pas moins ce qu'elles sont, et les lois qui en découlent resteraient absolument les mêmes, la société, pour subsister, l'homme pour conserver sa raison, continueraient d'être obligés de s'y soumettre.

Dans cette définition de la loi naturelle, nous voyons figurer à la fois la raison et la sociabilité; mais ce n'est qu'une habitude de langage contractée à l'école de Grotius. La raison ne tarde pas à disparaître pour ne laisser subsister que la sociabilité; et la sociabilité étant une disposition, un penchant, non un principe, ne peut être établie que par l'expérience, ou l'observation des penchants et des inclinations de la nature humaine en général (t. II, c. III). Or, voici comment Pufendorf procède à cette démonstration. La nature humaine se compose de quatre caractères principaux : 1° un extrême amour

pour nous-mêmes et qui fait que nous recherchons avant tout notre bien, que nous nous préférons à toutes choses; 2° une faiblesse sans exemple chez les autres animaux, et par suite de laquelle nous ne pouvons être abandonnés à nous-mêmes sans être condamnés à périr; 3° une envie irrésistible de nuire à nos semblables, des passions violentes qui nous rendent dangereux pour leur repos, pour leur existence, et qui exigent une répression, qui demandent à être contenus par une autorité salutaire, si nous ne voulons pas nous détruire les uns les autres; 4° des moyens très variés, des facultés très puissantes pour contenter cette envie de mal faire, pour assouvir ces passions violentes. De ces quatre faits il résulte évidemment que la société est nécessaire pour contenter l'amour que nous avons de nous-mêmes en nous protégeant à la fois contre notre faiblesse naturelle et contre les passions qui nous animent les uns contre les autres. Or, qui veut la fin veut les moyens; si la société est nécessaire, il faut aussi accepter comme des lois toutes les conditions sans lesquelles elle ne peut subsister, et même les conditions de son développement et de son perfectionnement. « Chacun doit travailler, autant qu'il est en lui, à procurer et à maintenir le bien de la société humaine en général. » Telle est la loi suprême de l'humanité, et les moyens de l'exécuter constituent nos devoirs particuliers.

Les premières remarques que nous ferons sur cette théorie, c'est que si la sociabilité humaine est le seul fondement de la loi naturelle, nous n'avons que des devoirs envers nos semblables; nous n'en avons

pas envers nous-mêmes. Or, est-il vrai que nous n'avons pas de devoirs à remplir envers nous-mêmes? Est-il vrai que, si un homme était absolument seul dans le monde ou dans une île abandonnée, il n'aurait aucune obligation à l'égard de sa conservation et de son perfectionnement et qu'il pourrait se livrer à tous les caprices de son imagination, à tous les désordres de sa volonté, souvent accrus par la solitude? Personne n'oserait soutenir une si monstrueuse doctrine. Il y a plus : s'il n'y a pas de devoirs envers nous-mêmes, je ne sais pas sur quelles lois se fondera la société ; car ce sont les devoirs envers nous-mêmes qui sont la source de nos droits : ce sont nos droits qui déterminent les devoirs que nous avons à remplir les uns envers les autres. Otez le principe, vous détruirez par là même la conséquence. Otez-moi mes droits et je ne sais ce que je dois respecter en vous, ni ce que les autres doivent respecter en moi ; je ne sais plus quel est le but de la société. Vous me répondrez que c'est l'intérêt public ; mais quelle est la règle de l'intérêt public? Est-ce que ma liberté, que mon intelligence, que mes forces soient étouffées et amoindries? On l'a prétendu souvent et on le prétendra encore. Alors je ne vois pas que l'état social soit un plus grand bien que ma destruction. D'ailleurs l'intérêt public ne se compose que des intérêts particuliers, et quel est le véritable intérêt de l'homme? Enfin, s'il est prouvé que le genre humain ne peut vivre qu'en société et que la société elle-même ne peut subsister que par l'ensemble des devoirs qu'elle nous impose, qu'est-ce que la loi naturelle sinon une pure nécessité, et pourquoi

invoquer autre chose que cette nécessité même? Pourquoi nous dire que pour donner force de loi au principe de la société, il faut supposer qu'il y a un Dieu qui gouverne toutes choses par sa providence et qui a prescrit aux hommes, avec autorité, l'observation de ces règles, qu'il lui fait connaître par les lumières naturelles de la raison? Si les hommes ne peuvent vivre qu'en société, ils se réuniront nécessairement en société, ils feront des lois pour la protéger et la majorité forcera la minorité à obéir à ces lois. Celui qui peut échapper à cette pression et qui trouve son intérêt à le faire, pourquoi ne le ferait-il pas, puisque cette loi est celle de la nécessité? Autre chose que la nécessité, c'est le devoir, et le devoir c'est un principe plus élevé et plus solide que le fait de la sociabilité humaine. Pufendorf a donc affaibli la base du droit naturel en essayant de la rendre plus claire; il a énervé l'œuvre de Grotius en s'efforçant de la rendre plus systématique et plus régulière. Encore n'a-t-il pas eu le courage de son opinion. Au principe de la sociabilité qui supporte seul le poids de son système, il a associé maladroitement une autre idée, la volonté de Dieu, qui n'y a aucun rapport.

Pufendorf, comme nous l'avons dit, n'en a pas moins contribué à répandre la science nouvelle, c'est-à-dire à émanciper la raison dans le champ de la politique, à affranchir la morale et le droit du lien de la tradition. N'oublions pas qu'il a suscité par ses écrits un des plus libres penseurs de l'Allemagne et un des plus habiles réformateurs de la jurisprudence, Christian Thomasius.

II

CHRISTIAN THOMASIUS.

Demeurée intacte dans ses applications, mais singulièrement abaissée dans ses principes par Samuel Pufendorf, la doctrine de Grotius se relève et reprend quelque influence, au moins en Allemagne, avec Christian Thomasius. Autant le premier de ces deux auteurs est lourd et systématique, autant le second est libre dans ses allures, populaire dans son langage, noble et élevé dans ses principes. Ce n'est pas seulement un écrivain, c'est un avocat, un brillant propagateur et un professeur éloquent que le droit naturel a trouvé en lui. Ajoutons tout de suite qu'il a plus fait pour le répandre que pour l'enrichir par des idées nouvelles, malgré des prétentions très avouées à l'originalité.

Né à Leipzig, le 1er janvier 1655, il fut initié de bonne heure à l'étude de la philosophie et du droit par son père Jacques Thomasius, ou, pour l'appeler de son vrai nom, Jacques Thomasen, qui avait été aussi le maître de Leibniz. Ce qui l'attira surtout dans l'enseignement de son père, ce furent les leçons qu'il lui entendit faire à l'université sur Grotius et Pufendorf, désormais consacrés l'un et l'autre dans l'enseignement académique. Dès lors, la vocation du jeune Christian fut décidée. Il se voua tout entier au droit naturel et à la jurisprudence, sans oublier la philosophie qui, pour lui, était la

base et le fondement général de toutes les connaissances humaines.

Mais en même temps qu'il se proposait de propager la connaissance du droit naturel, il voulut réformer le droit positif, c'est-à-dire le droit romain, qui était devenu, dans les universités allemandes, comme une branche de la scolastique, tant il en avait adopté le langage et les arides formules. Après avoir passé quelque temps à Francfort-sur-l'Oder, moitié étudiant et moitié professeur, commentant à sa manière le livre de Pufendorf *De jure naturæ et gentium*, il revint à Leipzig avec le titre d'avocat. Il plaida, mais en s'écartant complètement des usages du barreau, en faisant plus de cas de l'équité, du bon sens, des arguments naturels fournis par la cause elle-même que de l'autorité des vieux jurisconsultes. Cette méthode ne lui ayant pas donné de succès dans les affaires, il la transporta dans l'enseignement public, après avoir réussi à se faire nommer professeur de l'université de Leipzig.

Le jour même où il prit possession de sa chaire, il annonça hautement l'intention de rompre avec les vieilles habitudes, avec les vieilles autorités, avec le vieux langage de l'école et de ne pas admettre d'autre ascendant que celui de la raison, pas d'autre méthode que celle du sens commun et de la saine logique, pas d'autre langage que celui de son pays. Comparant les écrivains et les philosophes de la France à ceux de l'Allemagne, il osa déclarer les premiers infiniment supérieurs aux seconds, et expliqua cette supériorité par la liberté de la pensée et l'usage de la langue nationale consacrés en France depuis

l'avènement du cartésianisme, tandis que l'Allemagne avait l'esprit encore enveloppé des langes de la scolastique. Les étudiants accoururent en foule à ses leçons; car la jeunesse est toujours pour ce qui est nouveau, et quand la nouveauté se confond avec la vérité, ce qui arrive souvent dans la carrière de la science, la jeunesse a raison. Mais l'opinion de la jeunesse ne fut point partagée par les hommes mûrs et par les collègues de Thomasius. Ils se tournent tous contre lui, moitié par envie, moitié par amour pour leurs doctrines mises en péril.

Tant que Thomasius conserva son père, il ne cessa de recevoir de lui des conseils de modération et de prudence qu'il suivit docilement. Il en fut récompensé par une paix au moins apparente qui subsista entre lui et les autres membres de l'université. Mais une fois livré à lui-même, il s'abandonna à toute la fougue de son caractère, à toute la verve de son humeur satirique. Il ne se contenta plus d'attaquer gravement, avec les armes du raisonnement et de la science, les doctrines et les méthodes établies, il les poursuivit de ses sarcasmes et les couvrit de ridicule. A cette première faute (car c'en est une d'éveiller dans la chaire un intérêt étranger à celui de la vérité et de la science), à cette première faute, il en joignit une autre qui augmenta le nombre de ses ennemis et les exaspéra jusqu'à la fureur. Il publia un journal périodique dont voici le titre : « Pensées libres, plaisantes et sérieuses, raisonnables cependant et permises, ou entretiens mensuels sur toute sorte de livres, principalement sur des ouvrages nouveaux. » Encore, s'il n'avait exercé sa critique que sur des

ouvrages nouveaux, il aurait réussi peut-être, grâce à quelques protections qu'il avait à la cour de Dresde, à conjurer pendant quelque temps les passions soulevées contre lui. Mais il osa s'attaquer au dieu de l'École, à Aristote lui-même. Il osa répéter les calomnies et les absurdités déjà accumulées contre lui par François Patrizzi; il osa, d'après une version latine, traduire en allemand un fragment de la métaphysique, afin de montrer combien cette œuvre si vantée était selon lui inintelligible. Dès lors, la mesure était comblée. Plus d'indulgence, plus de ménagement à espérer. Le clergé, toujours partisan de l'autorité, quelle qu'elle soit, même en pays protestant, se ligua contre lui avec les péripatéticiens, et sur un ordre de Dresde, il fut forcé, en 1690, d'abandonner Leipzig.

Heureusement, ses écrits, qui lui avaient suscité tant d'adversaires, lui firent aussi des admirateurs et des amis. Il en avait beaucoup à la cour de Brandebourg, qui avait déjà recueilli Pufendorf à demi persécuté à Lund. Il obtint, grâce à leur influence, de se rendre à Halle et d'y enseigner publiquement la jurisprudence. Il y fut accueilli avec transport par la jeunesse des écoles. Halle n'avait encore que des gymnases et des établissements d'instruction publique isolés les uns des autres. L'affluence qu'attira Thomasius donna à l'électeur Frédéric l'idée d'y créer une université, dont le nouveau professeur de jurisprudence fut le premier recteur. Les attaques et les obstacles de toute espèce ne manquèrent pas plus à Thomasius à l'université de Halle qu'à celle de Leipzig; mais il en triompha plus facilement,

grâce à l'autorité que son nom avait acquise et à la durée de ses succès. Admiré, respecté, comblé de faveurs, il mourut dans sa patrie adoptive, le 23 septembre 1728.

Thomasius n'a pas laissé moins de quarante-huit ouvrages dont la plupart sont consacrés au droit de la nature et des gens. Il serait inutile de les énumérer et encore plus de les analyser; car ils se répètent les uns les autres et tous ensemble nous reportent à Grotius et à Pufendorf. Il suffira, pour le but que nous nous proposons, pour marquer la place de Thomasius dans l'histoire générale du droit naturel, que nous en donnions un aperçu sommaire.

La science, pour lui, à la considérer d'une manière générale, doit nous conduire non seulement à la vérité, mais au bonheur, doit répondre non seulement à nos besoins spéculatifs, mais à nos intérêts pratiques. En un mot, elle doit être utile. Dans la notion de l'utile, la vertu et le bonheur se trouvent confondus, et c'est sous cette forme que les hommes les recherchent l'un et l'autre.

Quand la science a pour but notre bonheur ou notre bien éternel, elle prend le nom de théologie; mais quand elle se propose notre bien temporel, elle s'appelle de différents noms, selon qu'elle tend au bien temporel de l'âme ou au bien du corps. Dans le dernier cas, elle n'est pas autre chose que la médecine; dans le premier, elle est la jurisprudence, considérée dans toutes ses parties et comprenant aussi bien le droit naturel que le droit positif. La philosophie est la source et la règle commune de ces deux branches de connaissances humaines, de la médecine

aussi bien que de la jurisprudence, des sciences naturelles aussi bien que des sciences morales; en sorte qu'il n'y a véritablement que deux sciences : la philosophie et la théologie. La première, et avec elle la jurisprudence, la science du droit naturel et du droit des gens, doit être complètement indépendante de la seconde.

La règle que Thomasius se propose, il ne l'a pas observée par rapport à la philosophie en général. La philosophie en général, réduite à elle-même, lui paraît à peine digne du nom de science et il ne croit pas à la métaphysique, ou du moins il n'en admet pas d'autre que celle de l'Écriture sainte interprétée à l'aide du mysticisme. La psychologie elle-même se réduit pour lui à une théorie mystique de deux principes, de deux esprits, dont l'un vient du ciel et l'autre du monde, et à un développement exagéré du dogme de la chute. La philosophie n'est guère pour lui qu'une méthode qui s'applique indistinctement à toutes les sciences et qui a pour instruments la logique et l'histoire.

Mais Thomasius releva la raison dans la théorie du droit naturel. Au lieu de réduire comme Pufendorf la sociabilité humaine et les lois qui en dépendent à une nécessité physique de notre nature, à une condition matérielle de notre existence, à un calcul de l'égoïsme ou à une loi de la nécessité, il la fait découler d'un principe supérieur : le principe de l'amour uni à la raison ou l'amour raisonnable. Il y a en effet, selon lui, deux sortes d'amour : l'un contraire à la raison, l'autre raisonnable. Le premier, qui n'est qu'une forme de l'égoïsme, nous attache à

nos semblables en raison des avantages que nous espérons d'eux, et nous les fait envisager comme des instruments de nos intérêts et de nos passions. Le second, au contraire, nous les représente comme le but même de notre dévouement et fait que nous lui sacrifions les passions coupables et égoïstes. Les passions de l'égoïsme se ramènent à trois, que Pascal appelle avec saint Jean (1er épitre, ch. 21, v. 16), la concupiscence des yeux, la concupiscence de la chair, l'orgueil de la vie : *libido sentiendi*, *libido videndi*, *libido dominandi*, c'est-à-dire la volupté, la vaine curiosité et l'orgueil. Pour Thomasius ces trois passions sont la volupté, la cupidité et l'orgueil. Par conséquent, l'amour raisonnable ou la sociabilité nous commande l'empire de la raison sur les sens, le désintéressement et l'humilité ou tout au moins la subordination de notre volonté à la volonté générale et aux lois de la société.

La pratique de ces vertus étant à la fois la condition du bonheur social et celle du bonheur individuel, il fait reposer la science entière du droit naturel sur aette règle fondamentale : « Travaille de toutes tes forces au bonheur des autres comme au tien ; ne sépare pas ton bonheur de celui de tes semblables ; cime les autres et toi-même d'un amour conforme à la raison. » En effet, d'après la définition du vrai bonheur, qui doit comprendre surtout les biens de l'âme et qui ne considère ceux du corps que comme un instrument de perfection morale, d'après la définition que nous avons donnée de l'amour raisonnable, cette règle comprend toutes les vertus individuelles et sociales.

Tout amour étant l'union des âmes, il n'y a pas plusieurs amours, mais il nous arrive souvent d'appeler de ce nom nos passions égoïstes, l'amour déraisonnable. L'amour étant toujours un sentiment élevé, il ne voit pas pourquoi une femme ne ferait pas aussi bien qu'un homme les premiers pas dans cette voie. La différence des sexes disparaît dans l'amour véritable.

Cependant il y a des degrés dans cet amour ou plutôt dans la sociabilité qui en est la plus haute expression. Ces degrés sont au nombre de trois : la convenance, la vertu, la justice. La convenance peut se résumer dans ces mots : « Agis envers toi comme tu voudrais que les autres le fissent .» La morale repose sur cette base : « Ce que tu veux que les autres fassent pour toi, fais-le pour les autres ». Enfin la règle de la justice est celle-ci : « Ce que tu ne veux pas que les autres te fassent, ne le fais pas aux autres ». Les deux derniers principes sont connus depuis la plus haute antiquité, et Thomasius a seulement le mérite d'avoir nettement distingué la règle de la justice de celle de la vertu; mais le premier lui appartient entièrement et il faut convenir qu'il est très fondé à certains égards et mérite d'entrer dans l'enseignement sinon du droit, du moins de la morale. En effet, si l'homme ne se trouve pas à lui-même moins de titres au respect qu'il n'en demande aux autres, sa dignité est sauvée et il veille sur lui avec plus de sollicitude qu'il ne fait en demandant aux autres ce qu'il n'obtient pas toujours de lui-même.

« D'autres, dit Thomasius, envisagent l'amour de

Dieu comme le seul fondement de la morale et du droit naturel, et moi je dis que le seul moyen d'aimer Dieu c'est d'aimer les hommes et de les servir d'une manière conforme à la raison. Plus on aime et l'on sert les hommes de cette façon, plus on aime Dieu. Des pratiques extérieures et des contemplations stériles ne sont pas l'amour de Dieu. » (Fülleborn, 4me cahier, p. 78.)

« Les hommes sont tous égaux les uns aux autres. Ils ont la même origine, les mêmes besoins, les mêmes imperfections, les mêmes facultés, la même destinée, la même fin. Ils ont, par conséquent, les mêmes droits et les mêmes devoirs, ils ont les mêmes titres à l'amour de Dieu, quand ils ne les ont pas perdus par leurs actions; par conséquent, ils doivent s'aimer les uns les autres, sans distinction. L'amour mutuel des hommes doit s'étendre au genre humain, et cet amour existe dans leurs actions, quand chacun d'eux se conduit envers les autres, comme il veut que les autres se conduisent envers lui.

» Toutes les relations sociales et les devoirs particuliers qui en résultent ne sont qu'un moyen de mettre en pratique cet amour général.

» L'amour des hommes en général comprend nécessairement l'amour de soi-même. Ce que nous voulons que les autres fassent pour nous, pourquoi ne le ferions-nous pas nous-mêmes? Nous demandons que les autres nous respectent? respectons-nous; gardons-nous de nous avilir: qu'ils travaillent pour nous, nous défendent avec courage? Travaillons nous-mêmes et soyons courageux; qu'ils nous traitent

avec modération, qu'ils agissent dans nos intérêts avec prudence ? Soyons modérés et prudents quand il s'agit de nous-mêmes.

» Toute société subsiste par l'amour raisonnable et ne peut subsister autrement : celle du mari et de la femme ; celle des parents et des enfants ; celle des citoyens d'un même état ; celle de tous les hommes et de tous les états entre eux. Cependant la société civile repose en grande partie sur la crainte et sur l'absence de l'amour, mais il faut que l'amour corrige les effets de la crainte. »

Éclairé par ce principe, Thomasius est le premier qui ait réclamé en faveur des femmes de véritables droits. Il demande que la soumission ne soit pas leur seul partage, que le lien conjugal puisse se rompre quand il les rend trop malheureuses. Il réclame aussi contre l'autorité sans bornes que Grotius reconnaît au père sur ses enfants. L'autorité du père sur ses enfants a pour unique fondement les devoirs qu'il a à remplir envers eux, et ne peut, dans aucun cas, s'étendre au delà. C'est au nom du même principe de justice et d'amour qu'il refuse de reconnaître le droit divin des rois. C'est ce principe encore qui l'a poussé, comme Jean de Wier, à attaquer la superstition de la sorcellerie et les tribunaux de sang institués pour la répression de ce crime imaginaire.

En admettant l'amour raisonnable, Thomasius ne proscrit pas absolument les passions. Il reconnaît en elles, quand on peut les contenir les unes par les autres, un auxiliaire utile à l'ordre social et au triomphe du droit.

Mais Thomasius se laisse tomber dans une erreur capitale quand il entreprend de distinguer le droit naturel du droit positif. Conservant la définition que Pufendorf a donnée de la loi, il prétend que les lois sont seules l'objet du droit positif, tandis que le droit naturel ne contient que des maximes. Le droit positif contient seul des châtiments et des récompenses ; le droit naturel ne contient que des conseils. Dieu, auteur du droit naturel, est le père et l'instituteur du genre humain. Les souverains, en qualité de maîtres des nations, font seuls des lois. Ce principe, poussé à ses dernières conséquences, supprime le droit naturel et ne laisse subsister que la tyrannie.

Si Thomasius a relevé le droit naturel de l'abaissement où l'avait réduit Pufendorf, il ne lui a pas rendu la force et la profondeur qu'il tenait de Grotius et des maîtres de l'antiquité. Si le droit a besoin d'être complété par l'amour, l'amour ne remplace pas le droit, il n'en a pas la rigueur et la précision, il ne peut donner lieu à une science, à une jurisprudence universelle, capable de dominer et de contenir dans les bornes de la raison toutes les législations particulières.

III

CUMBERLAND. — BARBEYRAC

Le même principe que Thomasius, par l'effet d'une réaction contre les doctrines étroites de Pufendorf, s'efforçait de propager dans les universités d'Allemagne, Richard Cumberland l'opposait en An-

gleterre au matérialisme de Hobbes, sans que l'un de ces écrivains ait exercé sur l'autre aucune influence. Seulement, ce que le premier a appelé l'*amour*, le second le désigne sous le nom de *bienveillance*. Du reste, il s'agit, pour l'un comme pour l'autre, d'un principe uni à la raison et fait pour diriger des êtres raisonnables. L'un et l'autre aussi, dépourvus de toute vraie originalité, ne songent guère qu'à rétablir la science du droit naturel sur les fondements posés par Grotius. Il y a cependant plus de force, plus de gravité, plus de suite, plus d'originalité relative dans le philosophe anglais que dans le philosophe allemand, et il est probable qu'il serait à la fois plus estimé et plus connu, si la clarté du langage répondait chez lui à la solidité de la pensée.

Richard Cumberland n'est ni un homme d'État, ni un professeur, mais un théologien, un évêque de l'Église d'Angleterre, et cependant il ne défend pas avec moins de chaleur que ses devanciers l'indépendance de la raison et du droit naturel. Né à Londres en 1632, il étudia la théologie à l'université de Cambridge, et, après avoir rempli diverses fonctions ecclésiastiques, il fut nommé, en 1690, évêque de Peterborough. C'était la récompense du zèle qu'il avait montré, sous le règne de Jacques II, pour la défense de l'Église établie et des principes de la Réforme. Il mourut en 1719, âgé de 87 ans et occupé jusqu'à son dernier moment des études qui avaient rempli toute sa vie. Il a laissé plusieurs ouvrages, mais le seul par lequel il est digne de notre intérêt, c'est son *Traité des lois de la nature*, écrit en latin,

traduit en français par Barbeyrac, et publié pour la première fois en 1672, dans l'année même où parut le *Traité du droit de la nature et des gens.*

Le *Traité des lois de la nature*, comme l'auteur, dans son Discours préléminaire, le déclare expressément, est plus encore un ouvrage de polémique, qu'une œuvre dogmatique. Il a pour but principal de défendre la loi naturelle, telle que Grotius la comprenait, contre le système de Hobbes, tout récemment publié et arrivé à toute sa célébrité. Mais il est aussi dirigé contre Selden, dont la doctrine sur la tradition n'est pas plus favorable que le matérialisme aux idées naturelles de droit et de devoir. Il serait impossible de donner une analyse de ce livre; car il n'y règne ni ordre ni plan, ni méthode, et comme je l'ai dit tout à l'heure, l'obscurité et la lenteur désespérante du langage, même dans la traduction française, ajoutent encore à la confusion générale. Tout ce qu'il faut demander, c'est-à-dire tout ce qui intéresse l'histoire de la science et que la patience du lecteur français supportera, c'est un exposé rapide des principes de l'auteur, moins rapide cependant qu'il ne l'aurait été, si quelques historiens de la philosophie n'avaient montré pour Cumberland un dédain qui va jusqu'à l'injustice. Ainsi, ni Tennemann, ni Buhle ne l'ont seulement jugé digne d'une mention dans leurs volumineux ouvrages. M. Jouffroy, dans son histoire spéciale du droit naturel, lui consacre quelques lignes de critique, mais fait à peine connaître sa pensée. Enfin, un autre historien du droit naturel, le Danois Hubner, en voulant la faire connaître l'a défigurée.

De même qu'il y a des lois qui régissent le monde physique et qu'il serait impossible de nier sans nier l'évidence, il y en a une aussi, selon Cumberland, qui gouverne le monde moral et dont l'existence n'est pas moins incontestable. Oui, le monde moral se distingue du monde physique par la liberté ; mais la liberté n'empêche pas que les rapports qui existent entre nos actions et les effets qui en découlent ne soient éternels et nécessaires. Pour démontrer cette proposition, c'est-à-dire que l'idée de loi s'applique à l'ordre moral comme à l'ordre physique, Cumberland se sert presque de la fameuse comparaison de Montesquieu. On lit dans le premier chapitre de *l'Esprit des lois :* « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on ait tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. » Voici ce que dit Cumberland : « Qu'un homme qui peut tirer ou ne pas tirer trois lignes droites, se soit une fois déterminé à les tracer selon la règle du premier livre des Éléments d'Euclide, elles ne feront pas moins un triangle, que si elles avaient été ainsi tracées et placées par quelque cause entièrement nécessaire. » (Discours préliminaire, § 28.)

Le monde moral a donc sa loi naturelle, qui s'adresse sans distinction à tous les êtres raisonnables et libres. Mais quelle est cette loi? Pour la découvrir, il suffit de remarquer ces deux faits que l'observation nous démontre l'un et l'autre avec une irrésistible certitude : 1° le bien de tous renferme le bien de chacun ; le bien de l'univers celui de chaque être en particulier ; 2° il est dans la nature de chaque être raisonnable,

c'est-à-dire doué de volonté et d'intelligence, de vouloir son bien d'une manière ferme et constante et de se le procurer. C'est à ce sentiment, à cette disposition générale que, par un étrange abus de langage, Cumberland donne le nom de *bienveillance*. Car voici ses propres expressions dans la traduction française de Barbeyrac : « La bienveillance est cet acte de notre volonté par lequel nous recherchons tous les biens qui dépendent de nous. Or, d'après l'une des deux observations précédentes, aucun bien particulier n'est séparé du bien général. Donc, la loi que nous cherchons, la loi à laquelle se trouvent soumis, non seulement tous les hommes, mais tous les êtres intelligents et libres et Dieu lui-même, peut être énoncée en ces termes : « Le soin d'avancer, autant qu'il est en notre pouvoir, le bien commun de tout le système des agents raisonnables, sert à procurer, autant qu'il dépend de nous, le bien de chacune des parties, dans lequel est renfermée notre propre félicité, puisque chacun de nous est une de ces parties. D'où il suit que les actions contraires à ce désir produisent des effets opposés et, par conséquent, entraînent notre misère aussi bien que celle des autres. » A cette proposition on peut substituer celle-ci, également adoptée par Cumberland : « La plus grande bienveillance que chaque agent raisonnable témoigne envers tous, constitue l'état le plus heureux de tous en général et de chacun en particulier, autant qu'il est en leur pouvoir de se le procurer. Par conséquent, le bien commun de tous est la souveraine loi. »

Ce principe général, Cumberland le sent bien, ne

nous donne encore que la condition sous laquelle nous pourrons être heureux ; il ne nous présente pas une véritable loi, une loi obligatoire telle que la réclame un être raisonnable et libre : car s'il nous plaît de refuser notre bonheur ou si nous refusons de l'acquérir au prix du bien général, qui nous le défendra? En agissant ainsi nous pourrons être insensés, mais nous ne serons pas criminels. Voici par quel raisonnement l'auteur du *Traité des lois naturelles* essaie d'échapper à cette objection. La loi qu'on vient de proposer est celle de tous les êtres libres, de tous les êtres raisonnables. Elle est, par conséquent, la loi de Dieu comme la loi des hommes. Et comment ne serait-elle pas la loi de Dieu, puisque Dieu est l'auteur de la nature et qu'il n'a pu imposer à la création un ordre qui ne fût pas d'abord dans sa volonté et dans son entendement? Mais un être raisonnable ne peut concevoir aucune loi comme divine, sans se croire par cela même obligé de s'y soumettre, sous peine d'être coupable, d'être ingrat, d'être rebelle envers son Créateur, son bienfaiteur et son père.

Cette bienveillance universelle que la nature exige que tous les êtres raisonnables aient les uns pour les autres, en même temps qu'elle descend du Créateur à la créature, doit aussi remonter de la créature au Créateur. Or, la seule bienveillance que l'homme puisse témoigner à Dieu, consiste à lui obéir, à respecter toutes ses lois : donc la bienveillance n'est pas seulement la condition de notre bonheur, c'est une loi obligatoire.

Enfin, ce qui caractérise une loi obligatoire, ce

sont les peines et les récompenses, c'est la sanction qui y est attachée par le législateur. Or, cette sanction ne manque pas à la loi de bienveillance. Elle se présente même avec un double caractère : elle est intérieure et extérieure. La sanction intérieure, c'est la satisfaction que nous éprouvons quand nous l'avons accomplie, et au contraire le remords, le déchirement qui nous attend quand nous l'avons méconnue. La sanction extérieure, c'est la ruine et la misère que nous attirons sur nous en nous mettant en lutte avec nos semblables, en excitant leur vengeance et leur colère, en nous exposant aux châtiments prononcés par la loi civile, et, si nous parvenons à échapper à ces châtiments, en souffrant du désordre commun déchaîné par notre faute.

Il est inutile d'ajouter qu'une fois son principe établi, Cumberland n'a aucune peine à en déduire les lois particulières qui doivent présider aux relations humaines, les devoirs et les droits particuliers sur lesquels repose l'ordre social. Ainsi le bonheur de l'individu dépend de celui de la famille ou de l'observation des lois sur lesquelles la famille repose : la chasteté, la fidélité, le dévouement, la reconnaissance d'une part, la tendresse de l'autre. Le bien de la famille dépend de celui de l'État ou des lois sur lesquelles l'État repose : le respect des lois, de l'autorité, des droits d'autrui, etc. Enfin, le bien de l'État dépend du bien de l'humanité ou des lois de la justice et de la bienveillance universelle, des lois suprêmes de la morale et de la religion. Nous ne suivrons point Cumberland sur ce terrain; car là il ne se signale par aucune vue particulière et se

borne à reproduire les principes de ses devanciers, les principes de la morale universelle. Mais nous ne le quitterons pas sans faire sur son principe quelques observations, destinées à en faire apprécier l'importance et la valeur.

C'est d'abord un abus du langage que de prendre le mot bienveillance dans le sens qu'y attache Cumberland, et un abus inutile, puisque peu à peu la bienveillance redevient pour lui ce qu'elle est pour tout le monde, c'est-à-dire un sentiment d'amour et de dévouement désintéressé envers les autres. En effet, dire qu'il faut vouloir le bien commun comme on veut le sien, c'est en revenir à cette vénérable maxime : « Aime ton prochain comme toi-même ».

Ce sentiment d'amour envers les autres a beau être présenté comme une loi de la nature, il a beau être établi au nom de la raison, il n'en appartient pas moins à l'ordre des sentiments et, par conséquent, ne peut pas être prescrit comme un devoir; car on n'est pas libre d'aimer ou de ne pas aimer, de sentir ou de ne pas sentir d'une certaine façon.

L'expédient employé par Cumberland pour donner à la bienveillance un caractère obligatoire, ne remédie à rien; car il y a des lois qui viennent de Dieu, et qui ne sont pas pour cela des lois obligatoires : telles sont celles qui régissent le monde physique, telles sont celles qui établissent certains rapports entre la maladie et la santé et l'usage de certains aliments. Faut-il en conclure que c'est désobéir à Dieu, que c'est manquer à son devoir que de se nourrir d'une certaine manière? Cet expédient est de plus un cercle vicieux : car qu'est-ce qui prouve

que nous sommes obligés d'obéir à Dieu? et puisque nous n'obéissons à Dieu que par ce même sentiment de bienveillance qui nous fait travailler au bien de nos semblables, qu'est-ce que l'intervention de Dieu ajoutera à cette loi?

L'existence d'une sanction intérieure ou extérieure n'est pas non plus une preuve que la bienveillance soit obligatoire. C'est par l'obligation qu'on arrive à l'idée de sanction, mais ce n'est point par la sanction qu'on arrive à l'obligation ; autrement toutes les lois humaines auxquelles une sanction est attachée pourraient être considérées comme des lois moralement obligatoires.

Enfin, un autre vice non moins radical du principe de Cumberland, c'est qu'il ne s'applique qu'aux relations sociales ; on ne peut en faire sortir les devoirs que nous avons à remplir envers nous-mêmes.

Le livre de Cumberland n'en est pas moins un livre excellent quand on lui laisse le caractère que l'auteur a voulu lui donner, quand on le considère comme une réfutation de la doctrine de Hobbes. Il établit victorieusement contre le nominalisme de Hobbes qu'il y a des lois générales, invariables et que l'ordre établi dans la société n'est pas le résultat d'une convention dictée par une nécessité purement matérielle. Contre le principe de Hobbes que tous les hommes sont ennemis les uns des autres, *homo homini lupus*, il établit d'une manière non moins victorieuse le fait et la nécessité de la bienveillance. Enfin, contre Hobbes qui nous montre la société comme un état violent, comme un dur sacrifice fait à la paix, l'auteur du *Traité des lois naturelles*

établit que la société est fondée sur l'amour ou sur la bienveillance universelle, et qu'elle est d'autant plus parfaite que la bienveillance y tient une plus grande place.

Après avoir parlé de Grotius, de Pufendorf, de Cumberland, il est impossible, quoique l'ordre chronologique semble s'y opposer, de ne pas accorder au moins un souvenir à l'homme laborieux qui a le plus fait pour répandre leurs doctrines en les traduisant dans notre langue et en les enrichissant de savants commentaires. Je veux parler de Barbeyrac. D'ailleurs Barbeyrac n'est pas seulement un traducteur et un commentateur des principaux ouvrages du droit naturel, il a aussi publié quelques écrits originaux. Je ne parle pas de son *Traité du jeu* (2 vol. in-8° ou 3 vol. in-12, 1737), par lequel il a commencé sa réputation, et où il essaie d'appliquer aux opérations des joueurs les règles du droit de la nature et des gens ; mais je rappellerai son *Traité de la morale des Pères*, qui l'a engagé dans une violente querelle avec le Bénédictin dom Ceillier ; la Préface de sa traduction de Pufendorf qui est une histoire abrégée du droit naturel ; son *Histoire des traités*, et le supplément qu'il a ajouté au grand *Corps diplomatique ;* enfin différents discours écrits avec beaucoup de sens et de clarté, parmi lesquels il faut compter ses remarques sur le jugement d'un anonyme, c'est-à-dire sur la critique de Pufendorf par Leibniz.

J'ai peu de chose à dire de sa personne. Né à Béziers, le 15 mars 1674, de parents calvinistes, il fut obligé, après la révocation de l'Édit de Nantes,

de suivre sa famille à Lausanne. Encore un honnête homme que le fanatisme religieux a enlevé à la France ! Son père désirait qu'il suivît la carrière ecclésiastique, mais il préféra l'étude de la jurisprudence et surtout du droit naturel. Comme il fallait, avant de se livrer à ses goûts, se décider pour une profession capable de le faire vivre, il choisit l'enseignement. Il professa successivement les lettres au Collège français de Berlin, l'histoire et le droit à Lausanne et enfin le droit public à Groningue. Il mourut en 1727, après avoir fait partie depuis 1713, de l'Académie royale de Prusse.

On peut dire que ses opinions se sont toujours réglées sur celles des auteurs qu'il traduisait. Il a commencé par Pufendorf ; aussi est-il d'abord complètement d'accord avec celui-ci sur le sens qu'il faut attacher au mot *loi*. Toute loi est la volonté d'un être supérieur duquel on se reconnaît dépendant. Et il ajoute : « Les maximes de la raison considérées en elles-mêmes et indépendamment de la volonté d'un supérieur qui les autorise, n'ont rien d'obligatoire. » Plus tard, en traduisant Grotius, il adopta des principes plus élevés. Mais ce qui le rend surtout intéressant pour l'histoire, c'est l'opinion qu'il soutient contre dom Cellier, sur les Pères de l'Église. Non seulement il refuse aux Pères de l'Église un système arrêté sur la morale et sur le droit ; non seulement il les accuse de sacrifier la saine méthode à l'allégorie, à la fausse rhétorique de leur temps, mais de compromettre la morale elle-même en outrant ses préceptes ou en séparant la morale chrétienne de la morale universelle. Il montre par une

multitude de passages que la morale des Pères de l'Église ne va à rien moins qu'à compromettre le mariage, qu'à interdire à un chrétien toute fonction publique, fonction de juge et de magistrat ; qu'à interdire jusqu'au droit de légitime défense et à détruire tout commerce, tout crédit par la condamnation absolue de l'usure.

Ces reproches sont fondés quand on oppose d'une manière absolue la morale des Pères de l'Église au droit naturel. Mais il faut se rappeler la distinction si sage que Grotius a établie entre les principes du droit et surtout du droit social et la perfection idéale que l'Évangile fait reposer sur des sacrifices tout volontaires.

Mais ce ne sont pas là les véritables héritiers de Grotius ; nous les rencontrerons quand nous aurons fait connaître ses adversaires, au nombre desquels, dans l'ordre chronologique, comme dans l'ordre philosophique, Hobbes tient incontestablement le premier rang.

LIVRE IV

ADVERSAIRES DU DROIT NATUREL

I

HOBBES

1

La plupart de ceux qui, en France et dans l'enseignement public, ont parlé de Hobbes, ne l'ont considéré que sous divers points de vue partiels. Les uns, et c'est le plus grand nombre, nous ont montré en lui le moraliste et l'écrivain politique ; les autres, le philosophe et le métaphysicien. C'est principalement sous cet aspect que le considère M. Damiron dans son excellente *Histoire de la philosophie au XVIIe siècle*. Pour moi, je suis convaincu que diviser la pensée de Hobbes, c'est la mutiler, la défigurer, et qu'on s'expose ainsi à perdre l'enseignement le plus important qu'elle puisse nous offrir. La politique de Hobbes ne peut se comprendre que par sa morale, et sa morale que par sa philosophie tout entière. Il

faut ajouter que la politique de Hobbes est complétée par sa théologie ou sa manière de comprendre les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Il n'est pas nécessaire cependant que, pour embrasser toutes les faces de son système, nous analysions tous ses ouvrages ; un seul nous suffira, parce qu'il nous présente un fidèle résumé des autres, et peut être considéré comme l'expression la plus haute et la plus originale des méditations de toute sa vie. C'est celui qui porte le titre de *Leviathan*, titre bizarre, inspiré par le mauvais goût du temps, et que Hobbes lui-même, heureusement, a pris soin de nous expliquer. « Ce grand *Leviathan*, dit-il, qui nous représente la Cité, c'est un ouvrage de l'art, c'est l'homme artificiel créé pour la protection et le salut de l'homme naturel, à qui il est bien supérieur en grandeur et en force[1] .» En d'autres termes, les vues philosophiques, dans le *Leviathan*, sont subordonnées aux vues politiques. C'est la société qu'on veut nous représenter comme une œuvre artificielle, destinée à corriger l'œuvre de la nature.

Rien de plus méthodique et de plus clair que le plan de ce livre. Il se divise en quatre parties, dont la première traite de l'*homme* en général, la seconde de l'*État* ou de la Cité, la troisième de l'État chrétien *(De civitate christiana)*; enfin, la quatrième, sous le nom de Royaume des ténèbres *(De regno tenebra-*

1. *Magnus ille Leviathan, quæ civitas appellatur, opificium artis est et homo artificialis, quamquam homine naturali, propter cujus protectionem et salutem excogitatus est, et mole et robore multo major.* Præf.

rum, nous offre une sombre peinture de l'anarchie morale et de la confusion intellectuelle qui, selon l'auteur, sont la conséquence infaillible de la liberté ou de tout système politique opposé au despotisme. En parlant de l'homme, Hobbes nous fait connaître sa psychologie et sa morale ; en parlant de l'État, il nous découvre sa politique ; dans ses vues sur l'État chrétien, nous trouverons sa théologie, et, en voulant nous montrer les effets respectifs de la liberté et du pouvoir absolu, il interroge à sa manière la philosophie de l'histoire et même l'histoire de la philosophie et de la religion.

La facile économie de ce livre nous permet d'y rattacher toutes les œuvres importantes de Hobbes et d'en tirer les lumières dont nous avons besoin. Ainsi, la première partie peut être regardée comme un résumé de trois grandes compositions : le *Traité de la nature humaine*, la *Logique* et la *Philosophie première :* dans la seconde, viennent se fondre le *De cive* et le *De corpore politico*, publiés quelques années auparavant. Les deux dernières trouvent également leur complément dans de nombreux écrits dont l'énumération ne peut avoir ici aucun intérêt.

La psychologie de Hobbes étant le point le plus éloigné du cercle où doivent s'arrêter particulièrement nos recherches, nous nous bornerons à en tirer les prolégomènes les plus indispensables pour faire comprendre, dans leur unité géométrique, les autres parties du système.

Selon l'auteur du *Leviathan*, s'il existe quelque chose comme des êtres spirituels, nous l'ignorons entièrement, car nous ne connaissons, nous ne con-

cevons que des corps et des qualités corporelles. La philosophie tout entière, par conséquent la psychologie, est donc une branche de la physique.

En effet, les facultés dont s'occupe la philosophie sont de deux espèces : les facultés intellectuelles et les facultés morales, celles qui produisent la connaissance, ou ce qu'on nomme l'esprit, et celles qui produisent la volonté, les passions, les affections, en un mot, ce qu'on appelle l'âme. Les unes et les autres sont des qualités purement matérielles, comme celles qui président à la nutrition, à la digestion, à la circ lation. Elles ne sont ni plus nobles ni plus précieuses.

Les facultés intellectuelles ont pour cause l'action des objets matériels sur les organes et par les organes sur le cerveau, qui, à son tour, réagit sur les objets extérieurs. Les facultés morales, provoquées également par les corps qui nous entourent, prennent une direction différente : au lieu de se porter vers le dehors, elles s'exercent au dedans de nous ; elles passent de la tète au cœur, et par le cœur, diversement affecté, donnant une impulsion au corps tout entier, elles produisent les mouvements appelés volontaires. Tel est le mécanisme général de notre vie intérieure, de celle que nous appelons orgueilleusement la vie de l'esprit et de l'âme. Il s'agit maintenant d'en faire sortir une à une toutes les facultés qui concourent soit à la connaissance, soit à la volonté.

La première forme sous laquelle nous connaissons les objets, par conséquent la source de toutes nos idées, le fonds commun de toutes nos facultés intel-

lectuelles, c'est la sensation. La sensation est tout à la fois le mouvement que les objets extérieurs produisent dans les organes de notre corps, et l'image, la représentation matérielle de ces mêmes objets. Le moindre inconvénient du matérialisme est de faire reculer l'esprit humain. Si la politique de Hobbes nous ramène à Machiavel, sa psychologie, bien plus rétrograde, nous fait retourner en arrière jusqu'à Démocrite.

Tant que dure l'action des objets sur nos organes, la sensation conserve son nom ou prend celui de connaissance ; mais, dès que cette action a cessé et que la sensation va en diminuant, comme l'agitation que gardent les vagues en l'absence du vent qui les a remuées, alors elle devient l'imagination. Quand l'imagination affaiblie ne nous offre plus que les traits effacés des choses que nous avons cessé de voir ou qui ont cessé d'exister, elle reçoit le nom de mémoire. La mémoire développée et riche d'un grand nombre de souvenirs est l'expérience. Enfin, quand les souvenirs ou les images du passé sont tellement évanouis et décolorés qu'ils cessent de nous représenter les objets par eux-mêmes et qu'ils ne peuvent rester présents à notre esprit qu'à l'aide d'un signe ou d'un mot, alors il ne sont plus que des conceptions ou des idées, et la faculté à laquelle nous devons ce résultat, ou plutôt la faculté dans laquelle nous le généralisons, c'est l'intelligence.

L'intelligence est donc inséparable de la parole, et, si fiers que nous en soyons, il n'y a rien de plus dans cette faculté que dans les précédentes. Elle dérive tout entière de la sensation. Elle est com-

mune à l'homme et à la brute. *Intellectus communis est hominibus cum brutis.* Nous en avons une preuve dans le chien, que nous pouvons dresser à comprendre la parole.

Le seul privilège que Hobbes reconnaisse à l'intelligence de l'homme, c'est de s'élever à une hauteur où l'intelligence des animaux ne peut pas la suivre, de s'élever du particulier au général, des conséquences aux principes, des effets aux causes, de la partie au tout, pour descendre ensuite du général au particulier, des principes aux conséquences, des causes aux effets. Arrivée à ce point, elle ne peut plus aller plus loin et se nomme la raison. Mais pour Hobbes, la raison, inséparable de la parole comme l'intelligence, n'est que la faculté de raisonner, et le raisonnement lui-même n'est que le calcul. Il combine entre elles, il réunit et sépare, associe et divise les idées que nous avons reçues par les sens et qui vont se résoudre dans la sensation. Le raisonnement, à l'aide du langage, procède exactement de la même manière que le calcul à l'aide des chiffres. Il est le calcul lui-même, réduit à ses deux opérations fondamentales : l'addition et la soustraction. La première de ces opérations a lieu quand nous croyons nous élever du particulier au général, et la seconde quand nous descendons du général au particulier : car ce que nous appelons une idée générale n'est pas autre chose, dans la pensée de Hobbes, que la somme d'un certain nombre d'idées particulières ou, pour mieux dire, de sensations.

Cette opinion est précisément celle que Roscelin

et Guillaume de Champeaux ont rendue si célèbre au moyen âge, qui a agité et scandalisé les universités chrétiennes au XIIe et au XIVe siècle : c'est le nominalisme. Les conséquences de cette doctrine (je ne parle encore que des conséquences philosophiques) sont faciles à apercevoir. Si toute idée générale se réduit à un signe, à un chiffre ou, comme disait Roscelin, à un son de voix (*flatus vocis*), par lequel on exprime une certaine somme de sensations ou d'images plus ou moins semblables entre elles, évidemment ces sensations et ces images sont les seules choses dont nous puissions avec certitude affirmer l'existence; il n'y a plus dans notre esprit aucun principe qui nous élève au-dessus de ces apparences, il n'y a plus pour nous aucune vérité, aucune loi, aucun être nécessaire; l'unité, qui n'est pas dans notre pensée, notre pensée ne peut la découvrir dans la nature des choses; Dieu, s'il existe, nous est absolument inaccessible; l'âme et le corps, confondus entre eux, ne sont l'un et l'autre que l'ensemble des impressions que nous recevons par les sens.

Ces conséquences, que les nominalistes du moyen âge n'ont jamais osé regarder en face, qui étaient à la fois paralysées et voilées dans leur esprit par les fortes croyances de leur temps, Hobbes les accepte, sinon avec joie, du moins avec une parfaite résignation. Il n'attend pas qu'on les lui signale, il les montre lui-même comme le fondement sur lequel il va élever sa morale et sa politique. Aussi, devant le courage avec lequel il nous livre un secret que d'autres, ne pensant pas mieux que lui, ont

essayé de dissimuler, on est autorisé à dire : *Habemus confitentem reum.*

II

La morale de Hobbes n'est qu'une partie de sa psychologie. Elle est la théorie ou plutôt la genèse des passions venant à la suite de la genèse des idées. Nous y apprenons comment, de l'impression que font sur nous les objets extérieurs, naissent successivement, par une série de transformations, tous les phénomènes de la vie affective et morale, comme nous avons vu précédemment le même fait engendrer de la même manière les idées et les facultés dont se compose notre vie intellectuelle. Il existe, en effet, une étroite ressemblance entre la méthode de Hobbes et celle de Condillac, et les opinions qu'elle leur suggère sur plusieurs facultés importantes sont presque entièrement les mêmes. Seulement Hobbes, plus profond à la fois et plus hardi, ne laisse en dehors de son système aucun élément essentiel de la conscience humaine, tandis que Condillac s'arrête à la surface et cherche à transiger avec le sens commun. Maintenant, qu'une théorie psychologique sur l'origine et sur l'enchaînement de nos passions tienne lieu de morale, on le comprendra sans peine, si l'on songe que la liberté, dans le système de Hobbes, n'existe pas, que la volonté n'est qu'une forme du désir, que le bien n'est que le désir satisfait, et que les passions, en l'absence de la liberté et du devoir sont nécessairement la seule règle et le seul guide de notre vie.

Toute passion, tout sentiment, si noble et si désintéressé qu'il nous paraisse, toute action que nous croyons émanée de la liberté et des saintes inspirations de la conscience, a son origine première dans les appétits et les répulsions des sens, ou, comme dit Hobbes, dans l'appétit et l'aversion provoqués eux-mêmes par le plaisir ou par la douleur physique, par une sensation agréable ou pénible. Mais ces deux mouvements primitifs, suivant les circonstances dans lesquelles ils sont excités, suivant le degré d'énergie et d'étendue avec lequel ils se produisent, prennent des noms différents et nous paraissent être autant de passions et même de facultés différentes. L'appétit, se fixant avec persévérance sur un objet déterminé et présent, devient d'abord le désir et ensuite l'amour. L'aversion, dans des conditions semblables, devient la haine. L'absence d'amour et de haine, d'appétit et d'aversion, en présence d'un objet incapable d'éveiller en nous aucun de ces sentiments, ou dont l'action est paralysée par une force supérieure, voilà ce que nous appelons le mépris. Le mépris est donc quelque chose de physique comme l'appétit ou la sensation elle-même.

Les autres passions sont toutes issues de celles-là, et par conséquent ne sauraient passer à nos yeux pour moins matérielles. A l'appétit joignez cette pensée que l'objet désiré n'est pas hors de notre portée, vous avez l'espérance. Le désespoir, ou plutôt la *désespérance*, se produit dans le cas contraire. La crainte, c'est l'aversion ou la haine associée à l'idée que la chose que nous haïssons pourra nous

arriver. Sommes-nous, en outre, persuadés que nous pourrons la supporter? Alors apparaît en nous le courage. La conviction opposée nous donne la lâcheté. Le courage se manifestant brusquement pour disparaître aussitôt, c'est la colère. La colère, excitée en nous par la volonté de nos semblables, reçoit le nom d'indignation. L'admiration, c'est le plaisir ou la joie que nous cause une connaissance nouvelle. Cette manière d'expliquer la nature humaine atteint jusqu'à la charité et la religion. La charité, si nous en croyons Hobbes, consiste à aimer notre propre bien, notre propre plaisir dans les autres, et la religion n'est que la crainte égoïste que nous inspirent des puissances inconnues ou invisibles. Ne résulterait-il point de là que toute religion est une crainte superstitieuse, qui a son fondement dans l'ignorance? Non, il y a une différence entre la religion et la superstition. La première s'adresse à des puissances invisibles qui sont reconnues par la tradition et par l'État; la seconde, à des puissances invisibles qui sont l'œuvre de notre propre imagination[1]. En d'autres termes, la première est une superstition publique, et la seconde, une superstition privée.

Toutes ces définititions sont radicalement fausses, et reposent, pour la plupart, sur un grossier artifice de langage. Mais il ne s'agit pas d'en faire la critique; la tâche serait trop facile et nous détournerait sans utilité de notre but. L'important est de montrer qu'elles suppriment toute distinction entre le bien

1. *Metus potentiarum invisibilium, fictæ illæ sint, sive ab historiis acceptæ sint publice, religio est; si publice acceptæ non sint, superstitio.* (*Leviath.*, Ire part. ch. VI.)

et le mal, entre le devoir et la passion, entre l'honnête et l'utile, entre l'utile et l'agréable, et que le trait particulier de la morale de Hobbes est la destruction et la négation de toute morale.

Le bien, selon l'idée qu'il nous est encore permis de nous en faire, c'est l'objet de notre amour, ou, ce qui est la même chose, de nos désirs et de nos appétits. Tout bien réel doit, par conséquent, se résoudre dans un plaisir physique. Le mal, c'est l'objet de notre haine, engendrée elle-même par les aversions et les répugnances de nos sens. Tout mal réel doit donc se ramener à une douleur physique. Le beau et le laid ne sont que le bien et le mal considérés d'un certain côté, qui frappe plus notre imagination que nos sens. Le beau, c'est l'apparence du bien, et le laid, c'est l'apparence du mal, c'est-à-dire que le premier nous fait espérer un plaisir, que le second nous fait craindre une souffrance. Mais s'il n'existe pas autre chose, en définitive, que les plaisirs et les souffrances du corps, qu'est-ce donc qu'on entend par les plaisirs et les peines de l'esprit? Ces derniers, nous répond Hobbes, sont ceux que nous prévoyons dans l'avenir, tandis qu'on rapporte particulièrement au corps ceux que nous éprouvons dans le présent. Mais comme ils dérivent de la même source, ils ne sont ni plus vils, ni plus nobles les uns que les autres. La volupté des sens, dont on parle avec tant de mépris, n'est répréhensible qu'autant qu'elle est défendue par les lois de l'État[1].

Une fois les passions mises à la place du devoir, et

1. *Ubi supra*, ch. VI, p. 43 de l'édition de Londres, in-8°.

les appétits aveugles à la place de la raison, à quoi bon conserver la volonté? A quoi bon conserver la liberté? Aussi Hobbes les supprime, ou, ce qui est exactement la même chose, il les considère comme un résultat, comme un développement de nos passions mêmes. Ce qui fait que nous nous croyons des êtres libres, c'est que nous sommes capables de délibérer et que, dans un grand nombre de circonstances, nous délibérons en effet avant d'agir. Mais la délibération, si nous écoutons Hobbes, n'est pas autre chose qu'une lutte engagée en nous entre plusieurs passions contraires. Lorsque autour d'une même action viennent se grouper successivement la crainte et l'espérance, l'amour et la haine, l'appétit et l'aversion, la lâcheté et le courage, alors, sollicités en deux sens opposés, nous restons en suspens jusqu'à ce que l'une des forces qui se combattent l'emporte sur les autres. Tant que l'action est encore à faire et que nous n'avons pas de raison de la regarder comme impossible, nous disons que nous sommes libres. « Mais à proprement parler, dit Hobbes [1], la liberté n'est pour un être que l'absence d'empêchement; ce qui fait qu'elle se dit aussi bien d'un être non raisonnable que d'un être raisonnable; car de l'un comme de l'autre, on peut également affirmer qu'ils sont et qu'ils ne sont pas libres, selon qu'ils trouvent ou ne trouvent pas dans les corps extérieurs un obstacle à leurs mouvements. La liberté n'est donc que la possibilité de se mouvoir dans l'espace, la possibilité et non la puissance. Elle

1. *Ibid. ibid. et physic.*, p. 202.

n'appartient pas plus à un homme qu'à un fleuve. Quant à la volonté, ce n'est plus la lutte entre nos passions, ou la passion ayant des chances de se satisfaire, c'est la passion même ou celui d'entre nos désirs qui l'emporte sur les autres et qui met fin à la délibération. » C'est à peu près la définition de Condillac : « La volonté est un désir qui n'éprouve pas d'obstacle. »

Mais en l'absence du devoir et de la liberté, qu'est-ce qui aura la force de régler nos passions? Qu'est-ce qui les contiendra dans les bornes nécessaires pour qu'elles ne tournent pas au détriment de la vie même, dont on veut qu'elles soient le seul ressort? Enfin, les hommes étant obligés de vivre ensemble, ou du moins n'ayant aucun moyen de s'éviter, qu'est-ce qui pourra concilier les appétits et les passions de l'un avec ceux de tous les autres? Pour répondre à cette question, Epicure et quelques philosophes du XVIIIe siècle, Helvétius, Volney, Saint-Lambert, ont distingué entre le plaisir et l'intérêt bien entendu, entre les passions particulières qui nous portent tantôt vers un objet, tantôt vers un autre, et la passion générale et constante du bonheur. Le bonheur, ou de quelque nom qu'on veuille l'appeler, l'intérêt bien entendu, le bien-être étant d'un plus grand prix que le plaisir, puisque l'un peut embrasser toute notre vie, tandis que l'autre ne dure qu'un instant, il est évident, disaient-ils, que le premier, toutes les fois qu'ils sont incompatibles, doit être sacrifié au dernier. De plus, comme ils faisaient entrer dans l'intérêt bien entendu ou dans le bonheur la sécurité que donnent les lois, le commerce de l'amitié et les plaisirs de l'esprit,

ils croyaient cette seule idée assez puissante pour gouverner l'homme et la société. Hobbes n'est point tombé dans cette inconséquence. Après avoir dépouillé l'homme de son libre arbitre, il n'admet pas qu'il soit en son pouvoir de se modérer ni de se contenir, ou de sacrifier une partie des jouissances qui s'offrent à lui et vers lesquelles il est entraîné par des appétits irrésistibles, pour conserver les autres. Ne reconnaissant en nous d'autres facultés que celles qui dérivent de nos sens, ni d'autre mobile que nos appétits et nos passions, il n'imagine pas un autre bien que celui que nous attendons de la satisfaction de ces mêmes appétits et de ces mêmes passions ; il ne comprend pas qu'on les réprime ni qu'on les contredise au nom d'un bonheur imaginaire, quand notre bonheur réel, notre seule règle, notre seule fin est de les satisfaire. « Le bonheur, dit-il, est le passage perpétuel d'une passion à une autre, et la satisfaction d'un premier désir n'est que le chemin qui nous conduit à celle d'un désir nouveau [1]. »

Faire consister le bonheur à contenter tous nos désirs, sans règle, sans choix, sans préférence, c'est dire que l'homme n'est jamais heureux ; car nos désirs et nos passions ne s'arrêtent pas. A peine satisfaits, ils renaissent ; à peine en possession de l'objet qu'ils recherchaient, ils se portent sur un autre objet ; de manière que notre vie se passe à mépriser ce que nous avons et à convoiter ce que nous n'avons pas. C'est précisément ainsi que Hobbes se représente la vie humaine. Mais cette loi fatale

1. *Felicitas progressus perpetuus est ab una cupiditate ad alteram, et adeptio prioris cupiti ad adeptionem posterioris via est* (*Leviath.* Ch. x).

de notre nature a encore une autre conséquence : elle ne cesse de nous mettre aux prises les uns avec les autres ; elle est la source de l'envie, de la haine, de l'ambition, de la discorde ; elle est le principe immortel et l'aliment inépuisable de la guerre.

La guerre, malgré le foyer qu'elle trouve dans notre cœur, ne serait qu'un mal temporaire si elle n'éclatait qu'entre des forces inégales, c'est-à-dire si les hommes étaient naturellement inégaux ; car tôt ou tard le plus fort l'emporterait, et le vaincu étant obligé de subir la loi du vainqueur, la paix s'établirait d'elle-même. Mais telle n'est pas la condition où nous sommes placés. Les hommes, si nous en croyons Hobbes, sont naturellement égaux, pourvu qu'on les considère en masse et dans l'ensemble de leurs facultés. Évidemment tel homme l'emporte sur ses semblables par la science, tel autre par l'intelligence, un troisième par la force. Mais qu'on les compare entre eux d'un point de vue plus général et plus élevé, aussitôt l'inégalité disparaît, car le nombre supplée à la force et l'intelligence à la science. Entre les intelligences elles-mêmes, l'inégalité n'est pas aussi grande que nous le supposons. C'est l'éloignement seul, soit dans l'espace, soit dans le temps, qui nous fait attribuer à certains esprits une supériorité exceptionnelle : *e longinquo reverentia major*. Les grands hommes sont toujours contestés par leurs contemporains et leurs compatriotes, et rien de plus vrai que cette parole de l'Évangile : « Nul n'est prophète dans son pays et dans sa famille. » L'envie entre bien pour quelque chose

dans cette appréciation sévère ; mais elle vient surtout de ce que nous connaissons mieux ceux qui vivent près de nous que ceux dont nous sommes séparés par une grande distance ou qui ont depuis longtemps cessé d'exister. Il y a quelqu'un qui nous est encore plus connu que nos contemporains, nos concitoyens et nos proches : c'est nous-mêmes. Or, ajoute Hobbes d'un ton moitié sérieux, moitié satirique, quand nous comparons nos facultés à celles des autres, il nous arrive rarement d'être mécontents de notre lot.

La croyance à l'égalité physique et intellectuelle des hommes, produite pour la première fois peut-être par Hobbes, a fait de nombreux prosélytes chez les philosophes du XVIIIe siècle. Elle a captivé surtout Mably et Rousseau, qui en ont fait la base de leur politique démocratique et républicaine. Hobbes, avec beaucoup plus de raison, en a fait le fondement du despotisme.

III

« Quand les sauvages de la Louisiane, dit Montesquieu[1], veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique. » On serait tenté de croire que ces énergiques paroles ne laissent plus rien à dire. Mais il n'en est pas ainsi. Le despotisme ne se contente pas d'être un fait, il a la prétention de s'appuyer

1. *Esprit des lois*, liv. V, ch. XIII.

sur la raison, sur les lois de la nature humaine; par conséquent, il a sa théorie comme les autres formes de gouvernement; il a sa philosophie qui le justifie et l'explique.

Le despotisme s'est toujours justifié par l'anarchie; et c'est aussi le seul argument que Hobbes ait pu trouver en sa faveur. Seulement, au lieu de considérer l'anarchie comme un fait transitoire ou intermittent, qui pourrait bien un jour disparaître complètement au sein d'une civilisation plus accomplie, l'auteur du *Léviathan* nous la présente comme la conséquence nécessaire de notre organisation physique et morale, comme l'état naturel de l'homme, et plus que cela, comme le droit lui-même, comme le droit naturel, primitif, absolu. De là résulte que le despotisme, pour lui, n'est pas un remède héroïque dont il n'est permis d'user que dans un péril extrême ou dans un état peu avancé de la société; il le confond avec la société elle-même, car il y voit la condition sans laquelle l'ordre social ne peut exister dans aucun temps ni dans aucun pays.

En effet, d'après les principes de sa morale et de sa psychologie, les hommes sont constitués de telle sorte qu'ils n'ont d'autre règle que leurs passions, et les passions à leur tour ne peuvent être ni contenues ni réprimées; elles nous entraînent successivement d'un objet à un autre, toujours ardentes, insatiables, inassouvies. De là cette proposition dans laquelle se résume, selon Hobbes, le droit naturel: Tous ont droit sur tout, sans excepter même la personne de nos semblables (*jus omnium in omnia ipsis hominum corporibus non exceptis*); car notre droit,

c'est notre désir. D'un autre côté, nous sommes tous égaux, nous avons tous les mêmes moyens et, par conséquent, les mêmes espérances d'obtenir ce que nous désirons. Aussi ce que l'un possédera, tous auront le droit, l'espérance et la force de le posséder, et personne ne cédera aux autres, ne devra rien lui céder. Voilà ce qui constitue l'état de nature, c'est-à-dire l'état dans lequel nous jouissons de la plénitude de nos droits et de nos forces naturels. L'état de nature est donc identique à l'état de guerre : guerre de chacun contre chacun, guerre de tous contre tous : *bellum uniuscujus que adversus unumquemque; bellum omnium contra omnia.* Qu'on y songe bien ; ce n'est pas là un accident, une situation temporaire, qui peut cesser d'elle-même ; c'est notre état normal, notre état naturel, notre état légitime, et que Hobbes achève de peindre par ces mots : l'homme est pour l'homme un loup : *homo homini lupus.*

Mais c'est la plus horrible de toutes les conditions : c'est la violence, le meurtre, la misère, la famine ; car personne ne pouvant compter sur rien, personne ne voudra rien fonder, rien produire, et ceux qui ne périront pas sous les coups de leurs semblables périront de besoin. Or, puisque notre droit est illimité, inépuisable, et embrasse tout ce qui peut diminuer notre dommage ou augmenter notre plaisir, c'est une manière d'en user que d'y renoncer entièrement pour obtenir la paix. En effet, puisque c'est en lui que la guerre a son principe, la paix sera établie par cela même que nous l'aurons sacrifié ou aliéné dans une mesure convenue pour tous, et ce sacrifice, encore une fois

n'est qu'un exercice légitime de notre droit même. Il aura lieu sous la forme d'un contrat synallagmatique. Tous s'engageront envers tous à renoncer à une même part de leur liberté, à une même part de leur droit naturel, la part jugée nécessaire à la paix commune, et ce contrat, c'est l'unique base sur laquelle repose la société, c'est le contrat social, dont l'idée remonte bien au delà de J.-J. Rousseau et même de Hobbes, puisqu'on la trouve déjà chez Mariana. Tous ceux qui, sous une forme ou sous une autre, auront accepté le contrat social, feront partie d'un même peuple, seront citoyens d'une même cité.

Qu'on cesse donc de répéter que l'homme est un être sociable, ou, comme l'appelait Aristote, un *animal politique*. Qu'on cesse de nous parler de ce penchant inné, de cette bienveillance irrésistible qui nous empêche de nous passer les uns des autres et nous fait une loi de la vie commune. Rien n'est plus loin de la vérité. La société, c'est une situation violente, contre nature, créée par l'égoïsme et par la peur. Ne dites pas que nous nous aimons les uns les autres ; dites plutôt que nous avons peur les uns des autres.

La peur est si bien le premier mouvement de notre âme en présence de nos semblables, que, hors de l'état de guerre, dans la société même, elle ne cesse de nous poursuivre. Il n'est rien qu'un homme craigne autant qu'un autre homme. Nous avons peur des étrangers, de nos concitoyens, de nos voisins, de nos domestiques. Nous ne voyageons pas sans être armés ; nous avons soin, chaque nuit,

avant de nous coucher, de verrouiller nos portes; nous gardons sur nous la clef de nos armoires et de notre coffre-fort; nous ne sommes tranquilles que sous la protection de la force.

Cependant Hobbes ne veut pas complètement dépouiller la nature humaine, il ne veut pas que les noms de la vertu et de la morale disparaissent de la langue. Dans la société, bien que tout s'explique par l'égoïsme et par la peur, il y a encore des obligations à remplir. La première de toutes, c'est d'être fidèle à sa parole, c'est de respecter le contrat que nous avons signé, auquel nous avons souscrit sous une forme ou sous une autre. C'est en cela que Hobbes fait consister la justice. Or, il est impossible selon lui que nous trahissions la justice sans trahir notre intérêt. C'est notre intérêt le plus cher d'être justes, c'est-à-dire d'être fidèles au contrat sans lequel la société n'existerait pas. De plus, celui qui se lie par un contrat et se dispense de l'observer, celui qui manque à sa parole, qui viole ses engagements, est dans la situation d'un homme qui soutiendrait à la fois le pour et le contre, qui dirait en même temps et pour la même chose oui et non; il ne trahirait pas seulement son intérêt, il trahirait la raison, le sens commun, il serait en contradiction avec lui-même. Voilà par quels principes et par quels arguments Hobbes s'efforce de suppléer à l'idée du devoir.

La justice n'est donc que le respect de la loi; entendons-nous bien, de la loi promulguée par le souverain, de la loi écrite. Là où il n'y a pas de lois écrites, il n'y a ni justice ni droit. L'humanité, la

charité, la modestie, la reconnaissance n'ont, comme la justice, d'autre fondement que l'intérêt. Les législateurs et les philosophes ont prescrit ces qualités comme des devoirs, parce qu'ils ont vu qu'elles étaient utiles à la conservation de la société et de la paix qui en est le but.

Mais Hobbes ne se fait pas longtemps illusion sur ces vertus équivoques. Il comprend très bien que la justice, si elle dépend de notre seule volonté, ne sera jamais qu'un vain nom, et que le pacte socia , s'il sortait du domaine des abstractions pour revêtir une forme déterminée, ne serait bientôt qu'une lettre morte. Il faut donc, pour que la société existe réellement, qu'elle s'appuie sur une base plus solide; il faut qu'à la place de cette feuille de papier ou de parchemin, intervienne une volonté toute-puissante, dans laquelle s'absorbent toutes les autres, et qui dispose à son gré de toutes les forces du corps social. Voilà ce qu'on appelle la souveraineté. La constitution de la souveraineté, dans la pensée de Hobbes, n'est donc pas autre chose que celle de la société elle-même.

Voici maintenant les conséquences qui découlent de cette identification, celles que Hobbes lui-même en a tirées.

La première de ces conséquences, c'est qu'il n'y a rien dans la société, ni droit, ni institution, ni justice, qui ne soit une émanation du souverain pouvoir. De même que le souverain fait la différence du juste et de l'injuste par les lois dont il est l'auteur, de même il fait la différence du vrai et du faux; car, aux yeux de la société, une opinion ne peut passer pour une

vérité ou pour une erreur, que lorsqu'elle a été reconnue comme telle par le souverain. Souveraineté est donc synonyme de pouvoir absolu. Cela veut dire que le souverain tient dans sa main les tables de la loi, les balances de la justice, l'épée de la guerre, les clefs du sanctuaire ; qu'il est à la fois le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Il faut tout cela au souverain, ou le souverain n'existe pas, et la société pas davantage; il est obligé de fouler à ses pieds quiconque a une volonté propre et prétend garder, au sein de l'ordre social, une partie de son droit naturel. Voilà ce qui lui donne la première attribution : l'épée de justice. Le souverain exerce également l'empire de la force quand il défend la société entière contre les attaques du dehors : alors à l'épée de la justice vient se joindre l'épée de la guerre. Mais son autorité serait inefficace et éphémère si à la puissance exécutive ne se joignait la puissance législative : celui-là seul agit d'une manière irrésistible et sûre, qui fait la règle d'après laquelle il doit agir. D'un autre côté, la puissance exécutive n'est pas autre chose que la puissance judiciaire. La propriété, la famille, la conscience, tout ce que vous regardez comme inséparable de votre personne, dès que vous l'avez confié à la protection de la force publique, n'est plus qu'une émanation de cette force même. Elle le laisse subsister ou le supprime, comme il lui convient; car cette suppression est dans son droit. Si, habituellement, elle juge à propos d'y renoncer, c'est qu'elle la trouve pleine de dangers. Quoi qu'elle fasse elle est, en définitive, le

seul fondement de tous les droits particuliers que vous invoquez.

Nous verrons plus tard pour quelles raisons Hobbes ajoute à toutes ces attributions le pouvoir spirituel. Mais il faut d'abord que nous le suivions sur un autre terrain. Il faut que nous recherchions avec lui sous quelle forme doit être exercé le souverain pouvoir.

La souveraineté doit-elle être confiée à une seule personne ou à plusieurs? A un homme ou à une assemblée? A un corps privilégié ou au peuple tout entier? Doit-elle revêtir la forme d'une monarchie, d'une aristocratie, ou d'un gouvernement démocratique? Si vieille que soit cette question, Hobbes a trouvé le secret de la traiter d'une manière originale. Venant après Platon, après Aristote, après Polybe, après Cicéron, après Machiavel et tant d'autres, il a su lui donner un caractère et un intérêt nouveaux.

D'abord, entre ses mains, le problème se simplifie. Tous les auteurs que je viens de citer, à l'exception de Machiavel, ont distingué dans chacune des trois formes de gouvernement l'usage de l'abus, l'état régulier de la corruption et de la décadence. De la monarchie ils ont distingué la tyrannie, de l'aristocratie l'oligarchie, et de la démocratie la démagogie. Aux yeux de Hobbes, ces distinctions n'existent pas, parce qu'il ne met pas de différence entre la justice et le droit de la force. Que parlez-vous des institutions qui tempèrent une monarchie? Il n'y a pas de monarchie si elle n'est absolue. Pourquoi dites-vous que la modération doit être la règle des aristocraties? Si le pouvoir est entre les mains de la

noblesse, il faut qu'il soit illimité comme entre les mains d'un roi. Enfin, il n'y a de vraie démocratie que celle qui est sans frein et sans limites; autrement rien ne distingue cette forme de gouvernement du gouvernement aristocratique.

Le problème ainsi réduit à sa plus simple expression, il s'agit de savoir entre quelles mains doit se trouver placée, non pas la souveraineté comme nous l'entendons, mais cette puissance absolue, illimitée, sans laquelle il n'y a pas d'ordre, ni de paix, ni de droit; sans laquelle, en un mot, la société n'existe pas. Ramené à ces termes, le problème est résolu.

Qu'est-ce qui se rapproche le plus de l'état de nature, c'est-à-dire de l'égalité entre tous les hommes, de l'anarchie, du droit de tous sur tous? C'est incontestablement la démocratie. Donc la démocratie est la pire espèce de gouvernement. Après la démocratie, il n'en est pas de pire que l'aristocratie, car l'aristocratie ne diffère que par l'étendue du gouvernement démocratique. C'est la démocratie pour une partie de la nation, au lieu d'embrasser la nation tout entière. La monarchie seule peut assurer l'ordre et la paix; elle est le seul gouvernement régulier, légitime; elle est, dans la rigoureuse acception du mot, le seul gouvernement possible.

Hobbes ne se contente pas de cet argument général, de ce raisonnement *a priori*. Il essaye de le fortifier par une critique habile, je n'ai pas besoin de dire sévère, des deux formes de gouvernement qu'il repousse.

La démocratie a le désavantage d'être nécessairement infidèle à son principe. Le peuple prétend

qu'il se gouverne lui-même. Cela n'est pas, cela ne peut pas être. Il n'est pas possible que le peuple reste toute l'année, toute la journée sur la place publique. Il faut que chaque citoyen fasse ses affaires, et les affaires de chaque citoyen, quand il les fait lui-même, passent nécessairement avant celles de la république. Le peuple remet donc sa puissance entre les mains d'une assemblée ou de tout autre pouvoir, soit individuel, soit collectif. Dans le dernier cas, c'est une aristocratie substituée à la démocratie ; dans le premier, le pouvoir est entre les mains d'un dictateur ; c'est pour un temps la monarchie absolue. Mais il y a quelque chose de pis qu'un dictateur : ce sont plusieurs dictateurs.

Les mêmes objections s'élèvent contre l'aristocratie. Là aussi nous rencontrons un corps nombreux, qui ne peut gouverner par lui-même, parce qu'il ne peut être constamment réuni. Là aussi, au sein d'un corps privilégié, on choisit une assemblée, qui devient une aristocratie dans l'aristocratie, et, par là même, une tyrannie déguisée. Là aussi se présente plus d'une fois la nécessité de confier le salut de l'État à une dictature.

Enfin il y a un vice commun à tous les gouvernements appelés libres et où l'autorité réside, au moins en partie, dans les assemblées délibérantes. Une assemblée politique est toujours divisée en plusieurs partis qui, se disputant le pouvoir, éternisent les discussions et arrivent difficilement à prendre une résolution quelconque. Dans une assemblée, si petite qu'on la suppose, les secrets de l'État sont mal gardés et ses intérêts les plus chers sont livrés à la

vanité, à l'intrigue, aux passions aveugles d'un tribun ou aux pompeuses déclamations d'un rhéteur. De quoi se composent, en effet, selon Hobbes, la plupart des assemblées politiques? D'une immense majorité d'incapables et d'un petit nombre d'orateurs. Ceux-ci n'offrent d'autre aliment à ceux qui les écoutent que des artifices de rhétorique ou des assertions dénuées de fondement; ils jettent le trouble dans leur pays ou le laissent sans direction [1]. La monarchie absolue, au contraire, nous offre à la fois l'unité, la discrétion, la sagesse dans les conseils, la vigueur et la promptitude dans l'exécution. L'unité de gouvernement, dans une monarchie, n'est pas artificielle ou nominale comme dans une république; elle est naturelle et réelle, puisque le gouvernement est tout entier dans la personne du prince. Hobbes devait applaudir au mot de Louis XIV : « L'État, c'est moi. » De l'unité de gouvernement découlent nécessairement l'unité d'action, l'unité et la constance des vues, la stabilité des institutions; tandis qu'avec les assemblées, et surtout les assemblées populaires, tout est soumis à un mouvement perpétuel. Un monarque absolu a, de plus, les meilleurs conseillers, car il les choisit pour leurs qualités utiles et non pour leurs qualités brillantes. Puis, comme ils lui exposent leurs avis dans l'intimité et à huis clos, ils ne sont pas tentés de faire usage des pompes de l'éloquence, et lui n'est pas exposé à en être dupe.

1. *Quorum maxima pars rerum civilium imperiti sunt; cæteri cum oratores sint, orationibus aut fucosis, aut inepte doctis sententia dicentes civitatem aut turbant aut nihil juvant.* (*Leviath.*, ch.XIX p. 143-144, édit. cit).

Il faut reconnaître, en dépit des principes qui l'ont inspiré, que, dans ce plaidoyer contre tous les gouvernements libres et contre le pouvoir des assemblées, il y a une grande part de vérité. Mais quelle est l'institution humaine qui ne donne pas prise à la critique? Quelle est l'œuvre de notre intelligence ou de notre industrie qui, envisagée seulement du côté de ses imperfectoins, ne donne pas raison à celui qui l'attaque? On peut donc accorder sans peine que la liberté, même la mieux réglée et la plus sage, a ses inconvénients et, à certains jours, ses dangers. Mais le despotisme en a bien davantage, sans compter l'abaissement moral qu'il impose au peuple qui le subit. Au reste, les vices qui s'attachent à cette forme de gouvernement ont été aperçus par Hobbes lui-même; il les reconnaît avec une franchise qui ne laisse rien à dire à ses adversaires. Seulement il prétend démontrer que, faisant partie de la nature humaine et étant compris, en quelque sorte, dans l'essence de la société, ces vices, s'ils méritent ce nom, se développent tout aussi bien, et même davantage, dans les gouvernements appelés libres. En effet, que reproche-t-on à la monarchie absolue? De supprimer la liberté, de violer la justice, de livrer quelquefois, par le hasard de l'hérédité, le sort de toute une nation à la discrétion d'un enfant ou d'un idiot. Voici la réponse de Hobbes à chacune de ces objections.

La monarchie absolue ne supprime pas la liberté; car on ne peut supprimer que ce qui existe, et la liberté, dans le sens moral qu'on attache à ce mot, n'existe pas. La liberté, considérée comme le privi-

lège de l'homme, est une pure chimère ; c'est le cours des événements qui nous mène, comme il mène toute la nature. Or, si la liberté n'existe pas dans l'ordre naturel, comment serait-elle possible dans l'ordre politique ? Si l'on entend par liberté la faculté de suivre nos penchants et nos désirs, il ne faut pas plus l'attendre d'une république que d'une monarchie; car, ainsi qu'on l'a déjà dit, cette faculté est incompatible avec l'existence de la société, confondue elle-même avec celle d'un pouvoir sans limites. La seule différence qu'il y ait entre la monarchie et la république, entre la monarchie absolue et un gouvernement populaire, c'est que sous l'une nous n'avons qu'un seul maître, et sous l'autre nous en avons une multitude.

La monarchie absolue n'est pas contraire à la justice, car si vous remontez jusqu'à l'origine du genre humain ou jusqu'à l'état de nature, une seule chose est juste ; c'est que chacun mesure son droit à l'étendue de ses appétits et de ses passions ; c'est que chacun fasse ce qui lui plaît. Est-ce bien cette justice que vous voulez ? Vous savez qu'elle a pour conséquences inévitables l'anarchie et la guerre. La justice, transportée dans l'ordre social, n'est donc pas autre chose que la loi, et la loi, c'est la volonté du souverain. Mais on croit qu'il est difficile à un homme, investi du souverain pouvoir, de ne pas sacrifier l'intérêt de l'État à ses passions, à ses courtisans, à ses favoris. Qu'est-ce à dire ? N'y a-t-il pas aussi les passions des assemblées et de la multitude ? N'y a-t-il pas les courtisans et les flatteurs du peuple, non moins vils ni moins avides que ceux

des rois? Ainsi que les rois, le peuple n'a-il pas ses favoris qui l'exploitent et le mènent au gré de leur ambition cachée sous le masque du patriotisme?

Enfin, il n'est pas vrai que la monarchie absolue place jamais l'exercice de la souveraineté entre les mains d'un enfant ou d'un insensé. Un enfant, un insensé ne gouvernent jamais. Ils ont des tuteurs ou des curateurs qui gouvernent sous leur nom. Il est vrai qu'un autre danger se présente alors : c'est celui que crée cette tutelle même, celui qu'apportent presque toujours les interrègnes et les régences. Mais cette situation est toujours exceptionnelle dans une monarchie, tandis qu'elle constitue l'état normal des républiques. Les gouvernements de cette espèce ont toujours besoin de curateurs, de protecteurs et surtout de dictateurs. Comment en serait-il autrement? Le peuple est un enfant qui n'atteint jamais l'âge d'homme.

Les difficultés qu'on élève contre la monarchie absolue tournent donc à la confusion des gouvernements libres, et la monarchie absolue, le despotisme, pour l'appeler par son vrai nom, demeure le seul gouvernement raisonnable, le seul gouvernement égitime, parce qu'il est seul propre à établir parmi es hommes la concorde et la paix, ie seul propre à donner aux États la stabilité et la force.

Mais le despotisme politique est une institution incomplète, si l'on n'y joint le despotisme moral. A celui qui dispose à son gré des personnes et des choses appartient aussi le droit de régler les consciences, et, pour que ce droit ne reste pas entre ses mains une lettre morte, il faut que la religion soit

son instrument et sa complice. Comment la religion peut devenir l'instrument du despotisme, comment elle le doit, c'est ce que Hobbes nous apprend dans sa théologie ou dans cette partie du *Léviathan* qui a la prétention de nous offrir le modèle de la *Cité chrétienne*, comme Platon nous a donné celui de la république des philosophes. Étrange aberration, qui fait du christianisme un auxiliaire du matérialisme, et de la religion en général un moyen non seulement d'opprimer, mais de corrompre les hommes !

IV

En vain Hobbes a-t-il condamné toutes les religions en les représentant comme les filles de l'imagination et de la peur ; en vain ses principes matérialistes sont-ils particulièrement hostiles au spiritualisme chrétien ; les croyances religieuses n'ont jamais manqué à l'humanité ; le christianisme dure depuis dix-huit cents ans, il faut donc l'accepter au moins comme un fait, sauf à l'expliquer, s'il est possible. Mais le christianisme n'est pas seulement un fait de l'ordre moral, c'est aussi un fait politique ; c'est une société, ou plutôt une réunion de sociétés ; c'est un gouvernement, un véritable pouvoir. Comment les principes sur lesquels reposent cette société, ce gouvernement religieux, pourront-ils se concilier avec les principes du gouvernement civil ? En un mot, quels doivent être les rapports de l'État et de l'Église ? Tel est le problème dont il nous reste à demander la solution à l'auteur du *De cive* et du *Léviathan*.

Cette grande question, où se trouvent engagés tout à la fois la philosophie, la politique et la religion, peut être résolue de trois manières : d'une manière philosophique, par la liberté de conscience ou la distinction du citoyen et du croyant, la séparation de l'État et de l'Église ; d'une manière religieuse ou purement théologique, par l'absorption de l'État dans l'église, par la toute-puissance de l'autorité spirituelle ; enfin, d'une manière politique, par l'absorption de l'Église dans l'État, ou la toute-puissance de l'autorité temporelle. Il n'y a que ces trois solutions possibles ; ni l'histoire ni la raison ne nous en font soupçonner une quatrième.

Laquelle des trois Hobbes devait-il choisir ? Évidemment ce n'est pas la première ; admettre la liberté de conscience, c'était admettre toute autre liberté ; c'était reconnaître un droit que la société, et par conséquent le pouvoir, sont obligés de respecter ; c'était admettre que l'individu est quelque chose en face de l'État ; c'était renverser son système par la base. La seconde solution l'absorption de l'État par l'Église ne lui convenait pas davantage, car elle le faisait renoncer non seulement à son système, mais à lui-même, à son caractère de philosophe et de libre penseur ; elle supposait que son scepticisme ou son nominalisme n'étaient qu'un jeu derrière lequel se cachait une foi profonde, comme chez Huet et chez Pascal. Elle était en opposition avec ses sentiments patriotiques et protestants, la domination de l'Église sur l'État n'étant pas autre chose que la doctrine ultramontaine, l'opposé du système anglais. Reste donc la troisième solution : absorber l'Église dans l'État,

faire de la religion en général un instrument de gouvernement, et du christianisme un auxiliaire du pouvoir absolu, du despotisme fondé sur le matérialisme. Cette opinion paraît difficile à soutenir, mais l'esprit de système ne recule devant aucune difficulté. Voici, au reste, quelle est la marche suivie par Hobbes, quelle est la méthode par laquelle il cherche à concilier ses principes avec l'esprit et la lettre du christianisme.

La société religieuse, la société chrétienne invoque la loi de Dieu, comme la société civile invoque la loi du souverain. Comme citoyens, comme hommes, c'est à la volonté du prince que nous devons obéir; comme chrétiens, nous devons nous soumettre à la volonté de Dieu. La volonté de Dieu se fait connaître de deux manières : par la nature, c'est-à-dire par l'expérience qui tient la place de la raison dans le système de Hobbes, et par la parole révélée. La nature et la révélation, l'expérience et l'Écriture sainte ne peuvent pas être en contradiction l'une avec l'autre, puisque tous deux viennent de Dieu, puisque le même Dieu qui a parlé aux prophètes et aux apôtres est le créateur du monde. Par conséquent, nous pourrions dire *à priori* qu'il n'y a rien dans la loi révélée qui ne soit dans la loi naturelle, ou plutôt qu'il n'y a rien dans l'Écriture qui soit contraire à la raison, c'est-à-dire à l'expérience. En effet, Hobbes admet qu'il y a dans l'Écriture des mystères, c'est-à-dire des choses qui nous sont absolument inconnues, absolument incompréhensibles, et dans ce nombre est l'existence de Dieu, comme nous le verrons bientôt ; mais rien ne peut s'y trouver qui soit contraire

à la loi naturelle et à l'expérience. Les facultés de l'expérience sont comme une somme d'argent que Dieu nous a prêtée pour notre usage ; il ne faut pas la laisser dormir dans le sac, c'est-à-dire dans une foi aveugle, mais la faire servir à la justice, à la paix et à la vraie religion. *Sunt illa instar minæ quæ a servatore nostro hominibus ad negotiandum data est, nec in fide implicita, quasi in sudario involuta reponenda, sed ad justitiam, pacem, veramque religionem expendenda* [1]. D'ailleurs, c'est en vain que, dans les choses que nous savons par expérience, que nous voyons avec nos sens, que nous comprenons par le raisonnement, on nous recommanderait la soumission ; nous ne pouvons pas changer la nature de nos facultés ; nous ne pouvons pas faire que les objets ne soient pas pour nous tels que nos facultés nous les présentent.

On comprendra sur-le-champ la portée de cette théorie. Ce n'est pas la conciliation de la raison et de la foi, telle qu'on la comprenait au XVIIe siècle. Les philosophes du XVIIe siècle, à commencer par Descartes et à finir par Leibniz, reconnaissaient comme parfaitement réels tous les faits et tous les dogmes énoncés dans l'Écriture ; ils admettaient comme non moins digne de notre confiance le témoignage de nos facultés naturelles ou de la raison. Seulement, ils avaient soin de séparer ces deux domaines, en disant que la foi n'a pas à intervenir dans les choses où règne l'évidence de la raison, ni la raison dans les choses où la foi a prononcé.

1. *Leviath.*, ch. XXXII, p. 26.

Chez Hobbes, il n'en est pas ainsi ; la foi est absolument subordonnée à la raison, ou plutôt aux sens qui en tiennent lieu. Tout ce qui ne s'accorde pas avec leur témoignage est non pas nié ouvertement, mais dénaturé par l'interprétation, jusqu'à ce que l'Écriture tout entière soit devenue pour ainsi dire un code de matérialisme. Voici quelques échantillons de ce nouveau système d'exégèse.

L'Écriture nous parle souvent d'esprits ; Dieu souffla dans les narines de l'homme l'esprit de vie ; l'esprit de Dieu planait sur la surface des eaux ; un esprit apparut à Job ; et de là on a conclu que la Bible voulait enseigner le spiritualisme ; mais, détrompons-nous : un esprit, ce n'est pas autre chose qu'un corps plus subtil que ceux que nous touchons de nos mains ; par conséquent, un esprit, ce peut être l'air, un souffle, un feu, ou les fantômes que notre imagination évoque pendant notre sommeil. Ainsi, l'esprit qui plane sur les eaux, c'est un grand vent qui souffle sur les eaux dont la terre est couverte ou qui les divise pour laisser apparaître les continents. L'esprit de vie, soufflé dans les narines d'Adam, c'est la respiration, sans laquelle la vie est arrêtée. L'esprit qui passa devant Job et fit dresser ses cheveux et figer le sang dans ses veines, c'est une image évoquée dans sa pensée par la sensation de la terreur.

Ce que nous disons des esprits s'applique, en partie, aux anges. Ange ne veut pas dire autre chose que messager, et tout peut servir de messager à Dieu : un vent, une tempête, un homme, un songe, un pressentiment, une image de l'esprit. La plupart des anges dont l'Écriture nous cite les noms ne sont que

des visions. Certaines visions nous apparaissent toujours les mêmes dans des circonstances identiques, sous l'influence des mêmes sentiments, des mêmes préoccupations. Quoi d'étonnant alors qu'on ait pu les reconnaître et les désigner par des noms propres[1]?

La parole de Dieu, invoquée par tous les personnages de l'Écriture, ce n'est pas une parole réelle, matérielle; car, comment Dieu parlerait-il, n'ayant pas d'organes comme nous? Ce n'est pas une inspiration; quelle communication peut-il y avoir entre Dieu et nous? La parole de Dieu, c'est la doctrine de Dieu, c'est-à-dire la doctrine enseignée en son nom, la doctrine dont il est le sujet; c'est, dans l'Ancien Testament, le code de toutes les lois civiles et cérémonielles enseignées aux Juifs; c'est, dans le Nouveau Testament, la morale évangélique. En effet, chez les descendants d'Abraham, réunis en corps de nation dans la terre sainte, Dieu avait rang de roi absolu; et, comme il est impossible de l'entendre lui-même, ce rang appartenait, de fait, à chacun des prophètes qui parlaient en son nom. Quelquefois aussi l'on entend, par la parole de Dieu, la sagesse de Dieu, c'est-à-dire la loi de l'univers. Le prophète, c'est celui qui parle au peuple ou qui exerce l'autorité au nom de Dieu, c'est un prédicateur ou un prince ecclésiastique. Les apôtres étaient de véritables prophètes, et les prédicateurs de nos jours peuvent se parer du même titre. Du reste, on n'établit aucune différence entre les vrais prophètes et les faux prophètes. Le seul moyen de les distinguer, c'est

1. *Leviath.*, ch. XXXIV.

que les uns restent fidèles à la tradition et à l'autorité, ou ne sont que les interprètes du premier d'entre eux, c'est-à-dire de Moïse, tandis que les autres parlent en leur propre nom. Moïse est le plus grand des prophètes, parce qu'il est venu le premier, parce qu'il a établi l'autorité prophétique et les lois religieuses dont ses héritiers ne peuvent plus s'écarter. On dit qu'il a vu Dieu face à face, parce qu'il avait des visions plus vives, plus extraordinaires, plus imposantes que les autres prophètes ; disons le mot, parce qu'il était arrivé à un plus haut degré d'hallucination.

Dieu lui-même, que devient-il ? Dieu, c'est l'être incompréhensible qui échappe entièrement à nos facutés ; parlons franchement, qui n'existe pas, puisque rien ne peut être admis comme vrai que ce qui est conforme à nos facultés. Aussi sommes-nous placés dans cette alternative : ou de lui attribuer nos propres faiblesses, nos propres facultés, ou de ne lui laisser que des attributs négatifs. L'immortalité, c'est la résurrection, la vie matérielle sans la crainte de la mort. Le règne du Christ, c'est son second avènement sur la terre, où il sera roi absolu, prince temporel d'une monarchie universelle. Hobbes ne dit pas qu'il croie à la résurrection, qu'il croie au règne futur du Christ ; il dit seulement que c'est de cette façon qu'il faut entendre les promesses de l'Écriture.

Telle est l'exégèse biblique de Hobbes, c'est ainsi qu'il prend l'Écriture pour complice de son système ; il ne la combat pas de front comme on l'a fait au dernier siècle, il la corrompt ou la déguise. Il lui

reste maintenant à la mettre d'accord avec son système politique, et cela n'est pas difficile.

L'Écriture doit être interprétée par la raison au profit des sens, au profit de l'expérience, au profit de l'intérêt de la société, Mais qui est-ce qui a le droit de faire cette interprétation ? Ce n'est pas tout le monde. Ce n'est pas chaque membre de la cité chrétienne, autrement nous rentrons dans le système de liberté, dans l'anarchie morale d'où sortira bientôt l'anarchie politique. Ce droit n'appartient qu'au chef de l'État ; c'est pour lui seul qu'existe l'exégèse rationnelle. Non seulement il aura le droit d'interpréter les livres saints, il appartient aussi à lui seul d'en fixer le nombre, d'admettre les uns, de repousser les autres, de prononcer en dernier ressort sur leur authenticité. La question de l'authenticité des livres saints, pour Hobbes, ne signifie pas autre chose que ceci : sont-ils reconnus ou non par le souverain comme l'expression de la volonté de Dieu ? « Ainsi moi-même, a-t-il soin d'ajouter, je ne reconnais sous le *nom de sainte Écriture que les livres consacrés par l'Église anglicane* [1]. »

La société religieuse ne diffère donc en aucune manière de la société civile ; l'Église et l'État, puisqu'ils ont tous deux le même chef, puisqu'ils obéissent aux mêmes lois, puisque le système religieux est absolument le même que le système philosophique qui sert de base à la législation, sont une seule et même chose [2].

1. *Quare nullos ego libros pro Scriptura sacra agnoscere debeo præter eos quos sancivit Ecclesia anglicana*, liv. III, ch. XXXIII, p. 270.

2. *Ecclesia ergo eadem res est cum civitate. Leviath., ubi supra.*)

L'État, c'est la réunion des citoyens ou des sujets considérés comme hommes ; l'Église, c'est la réunion des citoyens considérés comme chrétiens [1].

La distinction du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel n'a été imaginée que pour troubler les consciences et bouleverser les États. Il n'y a pas plus d'Église universelle que de république ou de monarchie universelle. Cela ne veut pas dire que le chef de l'État doit exercer les fonctions de grand prêtre. Il y a des prêtres, des prédicateurs sous ses ordres qui enseignent la religion par la persuasion ou par la parole; lui, la fait respecter comme loi de l'État par le glaive. Cependant, il peut arriver que le chef de l'État, devenu le chef de l'Église, exige une profession de foi antichrétienne, et qu'il n'y ait point de milieu entre le martyre et l'hypocrisie. Que faut-il faire alors? Il faut se soumettre, nous répond Hobbes, à la loi de l'État et courber la tête devant les décisions toujours légitimes du souverain. D'ailleurs, en parlant et en agissant comme il nous l'ordonne, il n'en résulte pas que nous soyons obligés, cela fût-il en notre pouvoir, de changer de croyances. Autre est le domaine de la foi, autre celui de l'obéissance. Le prince peut exiger l'obéissance, il ne dépend pas de lui d'imposer la foi : en d'autres termes, la conscience doit se taire quand le prince a parlé ; l'hypocrisie est, pour un sujet fidèle, le plus saint des devoirs.

1. *Civitas ideo quidem est quod cives sunt homines, Ecclesia quod cives sunt christiani.*

V

Nous possédons maintenant, dans tous ses éléments essentiels, le système de Hobbes, car, après avoir pris connaissance de sa philosophie générale, de sa politique et de ce que nous pouvons appeler sa théologie, que nous reste-t-il encore à apprendre? Il existe, il est vrai, dans l'ouvrage qui a servi de guide et de texte à notre analyse, une quatrième partie, intitulée *le Royaume des ténèbres* (*De regno tenebrarum*); mais quelques mots suffisent pour en donner une idée. C'est une réfutation en règle des faux systèmes ou des erreurs qui naissent soit d'une fausse interprétation de la religion, soit d'un mauvais usage de la philosophie. Or, tout ce qui se rapporte aux erreurs de la première espèce se réduit à une fastidieuse et violente déclamation contre la religion catholique. Hobbes nous prouve, par son exemple, que les habitudes d'intolérance et le fanatisme du sectaire peuvent se conserver même au sein de l'athéisme. Quant à sa polémique contre les systèmes de philosophie, elle rentre davantage dans l'esprit général du XVIIe siècle, et plus particulièrement de l'école cartésienne; elle consiste à accuser de frivolité et d'ignorance les plus grands génies de l'antiquité. Platon n'est qu'un rêveur, Aristote n'est qu'un sophiste; il a pris des mots pour des choses, des abstractions pour des réalités, et c'est à ce titre qu'il a été le digne précepteur du moyen âge, cette époque de superstition et de ténèbres. Sait-on ce que

Hobbes reproche avec le plus d'amertume à l'auteur de la *Métaphysique* et de l'*Organum?* D'avoir développé outre mesure les croyances spiritualistes, d'avoir fait reculer l'esprit humain jusqu'aux temps de la plus grossière crédulité. Cela seul peut nous faire juger de la solidité de son érudition et de l'impartialité de sa critique. Mais peu importe ce qu'il a pensé des autres, c'est son propre système qu'il s'agit d'apprécier.

Cette philosophie désolante ressemble à un défi jeté au sens commun et au sentiment moral. Mais elle a une qualité qui lui tient lieu de toutes les autres et dont il est d'autant plus juste de lui tenir compte qu'elle n'y a aucune prétention. Elle nous inspire l'horreur de deux choses qu'on peut considérer comme les deux plus grandes plaies de l'humanité: je parle du despotisme et du matérialisme. Ces deux choses, Hobbes a le mérite de nous les avoir fait connaître mieux que personne avant lui et après lui, et de nous avoir montré, avec une force de raisonnement admirable, qu'elles ne sont que les deux faces opposées et comme les deux pôles d'une même idée. En effet, bien d'autres ont pris la défense du matérialisme, mais en lui donnant un certain attrait, en l'accommodant aux passions et aux ardeurs de la jeunesse, en le rattachant à un certain culte aveugle de la nature, foyer mal éteint du vieux paganisme. Bien d'autres aussi ont été les champions du despotisme, mais en l'entourant d'une auréole, en le divinisant avec leur imagination, en plaçant son origine dans le ciel, en le considérant comme une mystérieuse émanation, comme une image

de la toute-puissance divine, adorable encore dans la dégradation et le délire des passions humaines. Hobbes, avec sa terrible logique et son cœur inaccessible à toute faiblesse, nous ramène à la vérité. Il nous montre que le matérialisme nous ravale à l'état de brutes et le despotisme à l'état d'esclaves, et que le dernier est le seul remède possible du premier; que, pour dompter la bête féroce, qui n'est pas comme les autres, contenue par l'instinct, il n'y a pas d'autre moyen que le joug et la chaîne. En retournant la proposition, il n'est pas moins vrai de dire que lorsqu'on cherche à fonder le despotisme sur un principe, on n'en trouve pas d'autre que celui-ci : l'homme est un être sans raison, par conséquent sans devoirs et sans droits, une matière animée par des passions indomptables.

Une critique complète de ce système nous écarterait de notre but et serait superflue. La métaphysique matérialiste de Hobbes, sa logique nominaliste et sa morale sensuelle ont été réfutées depuis longtemps avec une force et une clarté qui ne laissent rien à désirer. Que pourrais-je ajouter aux raisonnements de tant de philosophes qui ont défendu contre Hobbes la cause de l'âme, de Dieu et du devoir, depuis Descartes jusqu'à Jouffroy? Je m'en tiendrai à la partie purement politique de sa doctrine, et encore me contenterai-je de la mettre en opposition avec elle-même, car, si bon logicien que soit Hobbes, la raison, la conscience humaine sont encore meilleures logiciennes que lui. Hors des vérités qu'elles proclament, hors de la nature, il n'y a place que pour l'esprit de chimère et de contradiction. Voici donc,

sous la forme la plus simple qu'elles soient capables de revêtir, les objections que nous adressons à l'auteur du *Léviathan:*

1° Puisque, par leur nature même, les hommes sont condamnés à l'anarchie et à l'état sauvage, comment se fait-il que partout nous les voyions en société, et que ce que nous appelons l'état sauvage ne soit, pour ainsi dire, qu'un premier degré de l'ordre social?

2° Puisque l'état de société est un état contre nature, qui n'a pu s'établir que par convention ou par un contrat librement accepté, comment se fait-il que nous n'apercevions nulle part dans l'histoire les traces de cette convention, les monuments de ce contrat social, qui, après Hobbes, a été la chimère du XVIIe siècle?

3° Puisque l'homme n'est pas un être libre, capable de choisir entre le bien et le mal, entre l'utile et le nuisible, comment lui proposez-vous de sortir de l'état de nature pour entrer dans l'état social, et de résister à tous les instincts qui l'entraînent vers l'une de ces conditions pour s'imposer toutes les contraintes de l'autre?

4° Puisqu'il n'y a ni devoir ni droits, ni bien ni mal dans la nature, comment exiger de l'homme qu'il soit fidèle au contrat qu'il a signé en faveur de la société et de la paix? En le violant, dites-vous, il mentirait et se mettrait en contradiction avec lui-même. Mais où est pour lui la défense de mentir et l'obligation de mettre ses actions d'accord avec ses paroles?

5° En admettant que la société soit le résultat d'un

contrat, qu'un tel contrat soit possible sans le libre arbitre, qu'il soit obligatoire en l'absence de toute idée morale, il reste toujours vrai qu'il ne peut obliger que ceux qui l'ont signé, qui l'ont accepté volontairement : comment donc peut-il obliger nos descendants ? comment obligerait-il nos femmes, nos enfants et les enfants de nos enfants à perpétuité ?

6° Si, abandonnant l'idée de contrat, vous dites que la société s'est établie d'elle-même par le triomphe du plus fort sur le plus faible, que devient votre principe de l'égalité absolue des hommes, de l'égalité absolue des facultés, de la ressource toujours ouverte de résister à la force par le nombre ?

Le système de Hobbes, si positif qu'il nous paraisse, est donc un tissu de contradictions et de chimères, et ces chimères, ces contradictions, ce n'est pas à Hobbes qu'il faut les imputer, mais au matérialisme, d'où sort nécessairement le fatalisme, qui, à son tour, a pour conséquence le despotisme et l'esclavage. Le système contenu dans le *Léviathan* nous fournit, comme diraient les mathématiciens, une preuve par l'absurde, c'est-à-dire une preuve indirecte de cette vérité : si l'on veut imposer aux hommes des devoirs, il faut leur reconnaître des droits ; si l'on désire qu'à la contrainte exercée par la force ils substituent le respect de l'autorité, il faut que l'autorité se montre à eux comme la gardienne et la sauvegarde de leur liberté.

II

SPINOZA

Toute doctrine qui nie ou qui méconnaît la liberté humaine est forcée de nier les fondements naturels du droit et d'abandonner la société au règne de la force. A ce titre, le système de Spinoza est aussi favorable au despotisme que celui de Hobbes. Mais le despotisme qu'il autorise, ou plutôt qu'il déchaîne, est d'une autre nature que celui qui nous est recommandé par l'auteur du *Léviathan*. Ce n'est plus la tyrannie d'un seul, mais une domination collective, d'autant plus terrible et plus difficile à contenir, qu'elle est irresponsable et impersonnelle.

Spinoza est avant tout un métaphysicien. Mais son système de métaphysique, pour être exposé et apprécié convenablement, exigerait une œuvre à part, où l'on ne pourrait guère se dispenser de

discuter les œuvres analogues ou les interprétations contradictoires dont il a été l'objet depuis plus d'un demi-siècle. Je me contenterai donc d'en rappeler ici les propositions fondamentales, universellement reconnues comme telles et strictement nécessaires pour faire comprendre la politique de Spinoza et sa théorie du droit naturel, si l'on peut appeler ainsi des principes qui suppriment toute idée de droit, de justice et d'obligation morale.

I

Chez Hobbes il n'y a qu'un seul principe sur lequel reposent toutes les parties de son système, à savoir le principe matériel, la force physique, qui fait de l'homme un corps quelconque de la nature, et de la société un corps composé par l'art. Au contraire, dans Spinoza, malgré l'unité qu'il invoque, qu'il place en quelque façon au sommet de l'existence et qui environne plutôt qu'elle ne pénètre sa pensée, la dualité est évidente. Spinoza, il est vrai, ne reconnaît qu'une substance, qu'un seul être, dont les formes et les modes variés à l'infini apparaissent à notre esprit borné comme autant d'existences distinctes et souvent indépendantes les unes des autres. Mais cet être unique, absolu, nécessaire, infini, Dieu en un mot, se manifeste à nous par deux attributs, l'étendue et la pensée : l'étendue dont les modalités différentes sont appelées des corps, et la pensée qui, par la diversité de ses modes, engendre la diversité des esprits. Peu importe que Spinoza accorde à Dieu

une infinité d'autres attributs; l'étendue et la pensée, d'après lui, sont les seuls que nous connaissions, les seuls que notre raison puisse concevoir. Or, quels sont les rapports de l'étendue et de la pensée? Nous voyons bien que leurs modes se correspondent et que chaque forme de la matière est représentée par une idée de l'entendement, ou, comme nous dirions aujourd'hui, chaque phénomène du corps par un phénomène de l'esprit; mais il n'y a aucune action de l'un de ces attributs sur l'autre. Qu'on se représente deux fleuves parallèles qui coulent l'un à côté de l'autre et dont les cours, sortis de la même source, ne se mêlent jamais. De cette source, c'est-à-dire de la substance elle-même, de l'infini, de l'être en soi, nous ne pouvons rien dire, car nous ne le connaissons que par ses attributs, et ses attributs sont tels que je viens de les décrire.

Ce parallélisme étrange, empreinte mal effacée du cartésianisme ; ce dualisme dans l'unité qui caractérise la métaphysique de Spinoza, se réfléchit dans sa morale avec le caractère fataliste qui le domine. En effet, qu'est-ce que l'homme dans la doctrine de Spinoza? L'homme, c'est une suite de modes de la pensée étroitement unis à une suite de modes de l'étendue. Les premiers, c'est ce que nous appelons l'âme, les seconds, ce que nous appelons le corps. L'âme n'est donc que la pensée du corps et le corps est l'objet de l'âme. L'âme est une collection d'idées, le corps une collection de modes de l'étendue. Leur individualité consiste dans la proportion, dans l'harmonie de ces modes.

Cette première dualité de l'âme et du corps n'est

pas tout : il y a dans l'âme elle-même une double vie, un double courant, dont l'un remonte à Dieu en s'élevant du particulier au général, du contingent au nécessaire, des modes à l'essence : c'est la vie éternelle composée d'idées adéquates et qui a pour unique faculté la raison. L'autre descend vers le monde, s'attache étroitement au corps et se compose d'idées inadéquates, obscures, confuses, c'est-à-dire de nos passions; car les passions ne sont que les affections du corps.

Les idées et les passions dans l'homme, comme la pensée et l'étendue dans l'ensemble des choses, obéissent à une loi rigoureuse, à la loi de la nécessité. Une idée dérive d'une autre idée, comme l'égalité des rayons dérive de la nature du cercle. C'est absolument de la même manière qu'une passion dépend d'une autre passion, puisque les passions ne sont que des idées obscures. « J'analyserai, dit Spinoza, les actions et les appétits des hommes comme s'il était question de lignes, de plans et de solides. »

Par conséquent, rien de plus chimérique que la liberté. « Croire à la liberté, dit Spinoza c'est rêver les yeux ouverts », c'est constituer pour l'homme au milieu de la nature un empire à part. La nature est partout la même, partout elle est une, partout elle est l'effet de la même cause et elle obéit à la même loi. Les actions que nous nous attribuons sont celles dont nous avons une idée plus claire que des autres ou, comme on dirait aujourd'hui, dont nous avons conscience.

Il est évident que s'il n'y a pas de liberté, il n'y a ni vice ni vertu. En effet, le vice, pour Spinoza, c'est le défaut d'une qualité que possède un être plus

élevé; la vertu c'est une perfection dont nous nous croyons doué relativement à un être moins élevé; mais il n'y a rien de blâmable dans l'un, ni de louable dans l'autre. Nous sommes dans la main de Dieu, ou sous la puissance aveugle et les lois fatales de la nature, comme l'argile dans la main du potier, qui tire de la même matière des vases destinés à un noble usage et d'autres destinés à un usage vulgaire. Ces deux usages se rencontrent à la fois dans l'homme. En effet, l'homme, envisagé au point de vue de ses passions, ne connaît ni le bien ni le mal, tous ses désirs sont légitimes, son droit se mesure à sa puissance. Le meilleur droit c'est celui du plus fort, et la vertu est une même chose avec la puissance. Mais la raison nous relève de cet abaissement ; elle nous montre la perfection absolue dans la plénitude de l'être, c'est-à-dire en Dieu, et la perfection relative dans l'homme. Comprendre Dieu et l'aimer pour le comprendre, voilà le dernier terme de la vie; nous sentir unis en lui à tous nos semblables, voilà le comble du bonheur, la perfection de la charité. Aimer les hommes en Dieu, voilà le dernier mot de la morale et de la religion. Voilà la loi véritablement révélée, car elle se révèle par elle-même, elle apporte avec elle la marque de la vérité!

Ainsi, d'après Spinoza, la vie se décompose en deux parties plutôt juxtaposées qu'unies ensemble : la vie active ou celle des passions qui ne reconnaît ni frein ni loi; et la vie contemplative qui aspire au plus haut degré de sainteté. C'est cette même dualité que nous trouvons dans la politique de Spinoza.

Remarquons d'abord la différence qui existe, au point de vue politique, entre le panthéisme et le matérialisme. Le matérialisme abdique : C'est une force unique qui doit écraser toutes les autres, ou simplement c'est la force qui doit opérer la cohésion et le repos de toutes les molécules sociales, c'est la partie qui domine et absorbe le tout. Le panthéisme met le tout à la place de la partie, la communauté à la place de la personne humaine. Dans l'un et l'autre c'est le despotisme, c'est-à-dire l'anéantissement de l'individu et de ses droits, l'anéantissement de la personne, autant dire de la nature humaine. Mais sur quel point, dans quelle mesure le despotisme est-il nécessaire avec Spinoza? Est-ce dans la vie contemplative, c'est-à-dire dans l'exercice de notre raison, dans le développement de notre pensée, ou dans la vie active, extérieure, matérielle, dans le développement de nos passions? Évidemment ce ne peut pas être dans la vie contemplative qui est pure, innocente, et qui d'ailleurs échappe par sa nature à toute contrainte. Le despotisme ou, comme l'appelle Spinoza, l'exercice de la souveraineté n'est nécessaire que contre les passions. Défendre la liberté en matière intellectuelle et le pouvoir absolu en matière civile, laisser la pensée indépendante et donner à l'État une autorité absolue sur les actions ou soumettre entièrement l'individu à la communauté, tels sont les deux principes essentiels de la politique de Spinoza. Mais Spinoza, pas plus que Hobbes, ne comprend la politique séparée de la religion ou, pour parler avec plus d'exactitude, le pouvoir temporel séparé du pouvoir spirituel.

Cette union des deux pouvoirs, Spinoza la demande,

non pour fortifier le pouvoir politique, mais pour assurer la liberté intellectuelle. « Si le grand secret, dit-il (Préface du *Theolog. polit.*), du régime monarchique et son intérêt principal, c'est de tromper les hommes et de colorer du beau nom de religion la crainte où il faut les tenir asservis, de telle façon qu'ils croient combattre pour leur salut en combattant pour leur esclavage et que la chose du monde la plus glorieuse soit à leurs yeux de donner leur sang et leur vie pour servir l'orgueil d'un seul homme, comment concevoir rien de semblable dans un état libre, et quelle plus déplorable entreprise que d'y répandre de telles idées, puisque rien n'est plus contraire à la liberté générale que d'entraver par des préjugés ou de quelque façon que ce soit le libre exercice de la raison de chacun... Je prouve que les souverains sont les dépositaires et les interprètes non seulement du droit civil, mais aussi du droit sacré ; qu'à eux seuls appartient le droit de décider ce qui est justice et injustice, piété et impiété, et je conclus que, pour garder ce droit le mieux possible et conserver la tranquillité de l'État, ils doivent permettre à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense. » Mais cela ne suffit pas à Spinoza ; il veut démontrer au souverain que l'Écriture elle-même se prête à merveille à cette liberté de penser, à cet exercice indépendant de la raison ; que l'Écriture ne prescrit des lois que pour les actions, c'est-à-dire les mœurs, la piété, qui consiste dans les œuvres ; mais qu'elle donne toute liberté à la spéculation, aux opinions, aux idées qu'on peut avoir sur Dieu, l'univers, l'âme humaine.

Ces idées forment la matière non du principal ouvrage de Spinoza, de l'*Ethique démontrée à la manière des géomètres (Ethica more geometrica demonstrata)*, mais d'un autre écrit qui l'a précédé, et qui a pour titre : *Traité théologico-politique (Tractatus theologico-politicus)*.

Ce livre se divise en deux parties : la partie théologique est un système d'exégèse, une interprétation de l'Écriture conformément au principe que nous venons d'exprimer ; la partie politique est une théorie de l'État fondé sur le principe de la souveraineté absolue du peuple.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps à la théologie de Spinoza : cependant il nous est impossible de ne pas en parler, car elle a fait assez de bruit dans le monde, elle a exercé assez d'influence sur une certaine classe de penseurs en Allemagne et ailleurs pour qu'il nous soit nécessaire d'en connaître au moins les conclusions générales.

Spinoza admet, en apparence au moins, ce principe cartésien que le domaine de la théologie et celui de la philosophie sont parfaitement distincts, que les choses de la foi ne doivent pas être soumises au jugement de la raison ni les choses de la raison à la décision de la foi ; mais la cause de cette distinction est dans l'impossibilité où se trouvent ces deux puissances de se rencontrer et non dans un respect volontaire de l'une pour l'autre. La philosophie s'occupe des choses spéculatives, la théologie des choses pratiques. En d'autres termes, la religion est un gouvernement, et en cette qualité elle ne peut s'étendre que sur les actions et doit laisser toute

liberté aux opinions. Que je doive éviter le mal et pratiquer le bien, aimer la justice, haïr l'iniquité, imiter les attributs moraux de Dieu, je ne le sais que par une révélation spéciale, c'est-à-dire parce qu'une loi m'ordonne d'agir ainsi ; car naturellement il n'y a ni bien, ni mal, ni justice, ni iniquité, toutes nos passions sont légitimes. Aussi les prophètes et les apôtres, dit Spinoza, ne sont d'accord entre eux que sur un point, sur ce qui doit être l'objet de mon *obéissance* et non de mes croyances, sur ce que je dois *faire* et non sur ce que je dois penser. Tous reconnaissent les mêmes préceptes de piété et de morale. Mais sur tout le reste, sur les matières de spéculation et notamment sur la nature et les attributs métaphysiques de Dieu, l'accord cesse, et cela se conçoit parfaitement puisqu'ils ne parlent plus alors qu'en leur propre nom, ne pouvant commander ce qui est au-dessus de tout ordre et de toute loi. Toutefois, ce n'est pas au nom de leur raison que les prophètes parlent de ces choses ; c'est sous l'influence de leu imagination, car la prophétie appliquée aux questions métaphysiques est une manière de connaître très inférieure à la connaissance ordinaire ; elle repose sur des visions et des songes au lieu de reposer sur des idées. Le plus grand de tous les prophètes, c'est celui qui a communiqué avec Dieu en esprit, c'est-à-dire par la raison sans le secours de la parole et d es visions. Ce prophète, selon Spinoza, c'est Jésus-Christ. « Je dis que personne, hormis Jésus-Christ, n'a reçu des révélations divines que par le secours de l'imagination, c'est-à-dire par le moyen de paroles et d'images, et qu'ainsi, pour prophétiser, il n'était pas nécessaire

de posséder une âme plus parfaite que celle des autres hommes, mais seulement une imagination plus vive » (ch. I, p. 75). De là la différence que nous remarquons entre les prophètes, entre leurs styles, leurs images. Ceux qui ont une grande imagination, ont des visions sublimes, un style élevé. Ceux qui ont une âme bienveillante, prédisent le bonheur ; ceux qui ont une âme chagrine, ne prédisent que des malheurs. De là vient aussi que les plus instruits et les plus sages manquent du don de prophétie, tandis que d'humbles femmes comme Débora, des servantes comme Agar, prophétisent. Cette différence de culture nous explique la différence des opinions prophétiques. D'ailleurs la nation juive n'est pas la seule qui ait eu des prophètes comme nous le voyons par Melchisédek, Balaam, Obadias, etc.

En somme, la révélation, c'est une loi qui s'impose à nos actions et qui fait par elle-même le juste et l'injuste. Aucune loi ne peut faire la vérité.

II

On voit que Spinoza, pas plus que Hobbes, ne sépare la théologie de la politique. Tous deux en donnent cette raison qu'on ne gouverne pas seulement les hommes par les lois, mais aussi par les croyances, et que si les deux leviers n'agissent pas dans le même sens, il n'y a pas de gouvernement possible. Il faut donc interpréter les croyances dans le sens des lois qu'on veut donner ; car autrement il faut accommoder les lois aux croyances

et reconnaître dans les interprètes de ces croyances un pouvoir supérieur au législateur même, c'est-à-dire au souverain.

Au premier coup d'œil, les principes de Spinoza en matière de théologie, c'est-à-dire par rapport à la révélation, paraissent être les mêmes que ceux de Descartes et de l'école cartésienne tout entière : séparation de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi. Ni la foi, selon Spinoza, ne doit intervenir dans les choses de la raison, ni la raison dans celles de la foi ; ni la philosophie ne doit être la servante de la théologie, ni la théologie celle de la philosophie : « Car quelque opinion que nous adoptions, il nous faut corrompre l'une de ces choses, ou la raison ou l'Écriture. » Mais en regardant de plus près, on s'aperçoit bientôt qu'il s'agit de tout autre chose. Le domaine de la foi, pour Spinoza, c'est le domaine de l'action ; car une foi sans œuvres ne mérite pas le nom de foi ; la piété, la religion doivent se traduire par la justice, par la charité, par les bonnes mœurs. Le domaine de la raison, c'est la spéculation, la métaphysique. Or on conçoit la révélation, on conçoit une législation étrangère à la raison dans la sphère des passions, parce que, là, aucune idée de loi ni de devoir, aucune influence de la raison ne peut pénétrer ; mais on ne conçoit rien de semblable dans le domaine de la raison, c'est-à-dire de la métaphysique ; car la raison a ses lois que rien ne peut changer ; aucune puissance humaine ne peut lui faire accepter pour vrai ce qui est faux et pour faux ce qui est vrai. De là cette conclusion qu'il faut regarder les prophètes comme des hommes

parlant en leur propre nom sous l'influence de leur imagination et susceptibles de se tromper toutes les fois qu'ils exposent des opinions spéculatives ; qu'il ne faut pas plus accepter leurs idées que leur prêter les nôtres. « Celui qui veut plier l'Écriture aux lois de la philosophie prêtera certainement aux prophètes des opinions qu'ils n'ont pas eues même en songe et interprètera mal leur pensée ; d'un autre côté, celui qui subordonne la raison et la philosophie à la théologie est conduit à admettre les préjugés d'un ancien peuple comme des choses divines et à en remplir aveuglément son esprit ; et ainsi tous les deux, celui qui repousse la raison et celui qui l'admet, tombent également dans l'erreur. » (Ch. xv, p. 259, de la traduction de Saisset.)

C'est exactement sur les mêmes bases que Spinoza appuie sa politique : liberté absolue dans le domaine de la pensée, autorité absolue de l'État ou du souverain qui le représente dans le domaine de l'action ou des faits. Voici maintenant comment Spinoza établit la dernière de ces deux thèses, l'autorité absolue du souverain dans le domaine des faits.

L'idée contraire de l'autorité absolue, le motif par lequel on se croit autorisé à la combattre, c'est le droit naturel. On suppose que la société et le pouvoir qui la représente doit respecter le droit naturel. Mais le droit naturel, en l'absence de la liberté, en l'absence du devoir qui le consacre, que sera-t-il ? « Pas autre chose, répond Spinoza, que les lois de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons que chacun est déterminé naturellement

à exister et à agir d'une certaine façon. Ainsi, par exemple, les poissons sont naturellement faits pour nager ; les plus grands d'entre eux sont faits pour manger les plus petits : par conséquent, en vertu du droit naturel, tous les poissons jouissent de l'eau et les plus grands mangent les petits. »

Cela revient à dire que le droit n'existe pas naturellement, qu'il n'y a que le fait, et que ce qui existe, ou ce qui est simplement possible est légitime. Le droit de la nature, dit expressément Spinoza, s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. La puissance de la nature, c'est sa puissance même de Dieu ; mais comme la puissance universelle de la nature n'est que la puissance de tous les individus réunis, il en résulte que chaque individu a un droit sur tout ce qu'il peut embrasser, ou que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. Il n'y a aucune différence sous ce rapport entre les hommes et les autres êtres de la nature, ni entre les hommes doués de raison et ceux qui en sont privés, par conséquent entre les sexes et les âges. C'est la doctrine de l'égalité poussée plus loin qu'elle ne l'a jamais été après Spinoza. — De même que le sage a droit de faire tout ce que lui dicte la raison, de même l'insensé tout ce que lui conseille l'appétit. A l'appui de son opinion, Spinoza invoque le témoignage de saint Paul, que le péché n'existait pas avant la loi, par quoi il faut entendre que tout est légitime, que tout est permis dans l'état de nature. Les hommes qui n'ont que des appétits ne sont pas plus tenus de vivre selon les lois de la raison qu'un chat selon les lois de la nature du lion. Cette doctrine

nous la connaissons, c'est celle que Hobbes a exprimée par ces mots : *jus in omnia omnibus*.

C'est sur cette doctrine aussi que Spinoza, à l'exemple de l'auteur du *Léviathan*, essaie de fonder l'ordre social. C'est un fait d'expérience, qu'il y a plus d'avantages pour les hommes à vivre selon les lois de la raison que selon les lois de la passion, et dans la paix les uns avec les autres qu'en état de guerre perpétuelle ; car l'état de nature c'est la guerre. Ils ont donc dû prendre le parti de posséder en commun le droit illimité, universel, qu'ils possédaient d'abord individuellement, et de renoncer à la partie de leurs droits ou de s'abstenir de la partie de leur pouvoir qui pouvait nuire à leurs semblables. Ce parti pris par tous et accepté par tous dans un espace déterminé, c'est le pacte social.

Mais voici où Spinoza, plus logique, s'éloigne complètement de Hobbes. Hobbes, sans reconnaître ni droit ni devoir, ni liberté, veut qu'un pacte soit obligatoire. Spinoza ne tombe pas dans cette contradiction. « Un pacte, dit-il, n'a de valeur qu'en raison de son utilité. Si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute son autorité. En effet, c'est une loi générale de la nature, que de deux biens nous choisissons celui qui nous paraît le plus grand, et de deux maux celui qui nous paraît le plus petit. Voilà la raison des contrats, et nous ne sommes tenus à les observer qu'autant que nous y trouvons ce que nous cherchons... Il y a de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte entraîne pour le violateur de ses serments plus

de dommage que de profit. » Ce résultat, pour le pacte social, c'est-à-dire l'avantage commun de tous les membres de la société pourra être obtenu de la manière suivante :

Notre droit étant identique à notre puissance et le droit commun devant prendre la place du droit individuel, chacun transférera son pouvoir à la société, laquelle, par cela même, sera investie sur toutes choses d'un droit absolu. Chacun sera tenu de lui obéir soit librement, soit par la crainte du dernier supplice. C'est ce droit absolu de la société sur l'individu qu'on appelle la souveraineté ; et la souveraineté ainsi comprise, c'est-à-dire étendue à la société tout entière, devient la base de la démocratie. Spinoza la définit dans les termes suivants : « Une assemblée générale qui possède en commun un droit absolu sur tout ce qui tombe en sa puissance. » Cette assemblée n'a donc rien à respecter, elle ne reconnaît rien au-dessus de ses propres lois, elle dispose de l'individu comme il lui plaît. Eh bien! cela ne peut pas s'appeler autrement que le despotisme.

Entre le despotisme de Hobbes et celui de Spinoza, il n'y a qu'une différence de nombre ; et pourquoi le despotisme d'une assemblée est-il jugé préférable à celui d'un individu ? Parce qu'une assemblée comprend mieux l'intérêt commun qu'un individu ou un roi. Un roi comprend ses propres intérêts ; une assemblée comprend ceux du peuple, et quand elle se tromperait, elle n'agirait encore que dans un intérêt commun. Or c'est précisément sur l'intérêt commun que se fondent le pouvoir et l'existence même de l'ordre social. De là la distinction capitale du sujet

et de l'esclave, distinction effacée et volontairement méconnue par Hobbes. Le sujet, dit Spinoza, obéit dans l'intérêt commun, l'esclave dans l'intérêt de son maître.

On comprend après cela que le juste et l'injuste n'ont pas d'autre base que la loi positive ou l'ordre du souverain. « La justice, c'est la résolution de rendre à chacun ce qui lui est dû d'après le droit civil. L'injustice consiste à ôter à quelqu'un, sous prétexte de droit, ce qui lui est dû d'après une interprétation légitime des lois. » Le souverain ne peut être ni juste ni injuste. Par la même raison, les souverains entre eux, les nations entre elles ne doivent prendre conseil que de leur intérêt; aucun droit ne les oblige ; ils ne sont tenus de respecter les traités qu'autant que les traités leur sont utiles.

Ce n'est pas assez que le souverain fasse le juste et l'injuste ; il prononce également sur la piété et l'impiété ; il prononce en dernier ressort sur les matières religieuses. En effet, pour Spinoza il n'y a pas de milieu. Ou le pouvoir temporel, c'est-à-dire le souverain est subordonné au pouvoir spirituel, ou le pouvoir spirituel est subordonné au pouvoir temporel. La première supposition est absurde, car le souverain ne peut reconnaître un pouvoir supérieur à lui-même. Puis il faut, dans ce cas, que la foi soit assez forte pour que certains hommes soient véritablement regardés comme les interprètes de Dieu. Un tel fait a pu se présenter à l'origine des sociétés ; mais on ne le fait pas renaître comme on veut, la foi ne s'impose pas, et nous voyons que

même lorsqu'elle régnait sous la domination de la pure théocratie, celle des Hébreux, il y avait constamment lutte entre le guerrier et le prêtre, entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel.

Reste donc la seconde proposition, que le souverain doit réunir toutes les attributions et prononcer sur les choses saintes. Mais comment n'en serait-il pas ainsi? D'abord tout doit être subordonné à l'intérêt commun, *Salus populi lex suprema esto.* Or qui est-ce qui a le droit de prononcer sur l'intérêt commun, si ce n'est le souverain? Ensuite, la religion a pour objet, non ce qu'il faut croire, mais ce qu'il faut faire, la justice, la charité, les œuvres. Mais la justice et la charité, comme on l'a déjà démontré, ne peuvent recevoir force de droit et de loi que de ceux qui représentent le droit de l'État. Rappelons-nous que dans l'état de nature le droit n'appartient pas plus à la raison qu'à la passion, et que ceux qui vivent sous la loi de la raison et ceux qui vivent sous la loi de la passion ont un droit égal sur toutes les choses qui sont en leur pouvoir. L'intervention de Dieu dans les lois de la religion ne remédie à rien : car Dieu n'intervient pas directement, il parle par la bouche d'un médiateur. Et de deux choses l'une. Ou ce médiateur est revêtu de l'autorité souveraine, alors le principe qu'on veut établir est justifié : ou c'est un particulier, alors il est contradictoire de donner à un particulier le pouvoir de faire des lois. L'objection qu'on peut tirer de l'impiété du souverain ne prouve rien ; car le prêtre aussi peut être impie, et à tout prendre le souverain vaut mieux ; car il se préoccupe de l'intérêt général, de

l'intérêt de l'État, tandis que le prêtre ne considère qu'un intérêt particulier. En somme, Spinoza veut le despotisme pour arriver à la liberté. Le despotisme, il le reconnaît expressément lorsqu'il dit : « J'accorde que l'État a le droit de gouverner avec la plus excessive violence et d'envoyer pour les causes les plus légères les citoyens à la mort. » Mais il nie que de pareils actes soient dans l'intérêt du souverain; par conséquent il ne croit pas avoir à les redouter de sa part. Il admet donc le pouvoir absolu sans la crainte des abus qu'il peut commettre et avec l'espérance qu'il protègera l'intérêt commun et surtout la liberté intellectuelle. Mais c'est en vain que Spinoza fait cette réserve : si la pensée ne peut se traduire par des actes, elle est opprimée comme le reste, le despotisme est sans frein, et il ne reste, comme dans le système de Hobbes, que l'alternative de l'hypocrisie ou de l'abrutissement.

Les mêmes objections qui s'élèvent contre le système de Hobbes atteignent aussi celui de Spinoza, puisque ces deux systèmes ont un grand nombre de principes communs. On demandera donc à l'auteur du traité *Théologico-politique*, comme à celui du *Léviathan*, comment les hommes, étant soumis à une loi, à une nécessité irrésistible, ont pu abandonner l'état de nature pour se réfugier dans l'état social? Comment ils ont renoncé à leur droit absolu sur toutes choses pour accepter une puissance illimitée, qui peut disposer comme il lui plaît de leurs biens et de leurs personnes? Si cet état vaut mieux que l'état de nature, comment peut-on leur donner le conseil de

l'adopter, puisqu'ils ne sont pas libres de faire autre chose que ce que la nature exige d'eux?

Mais Spinoza soulève aussi contre lui des objections particulières. L'homme étant soumis à une double loi, celle de la raison et celle de la nature, pourquoi la première ne l'emporterait-elle pas sur la seconde, puisque la première appartient à une faculté plus élevée, plus puissante, et que la vérité en définitive est de son côté?

Si cette loi existe dans l'homme, dans l'individu, pourquoi n'existerait-elle pas dans la société, et si elle existe dans la société, pourquoi nier le droit naturel? Pourquoi nier le devoir? Si elle n'existe ni dans l'homme ni dans la société, pourquoi préférer le despotisme collectif au despotisme individuel? Est-ce un fait qu'on veut désigner? Le fait est contestable, puisque les gouvernements monarchiques sont au moins aussi fréquents que les gouvernements républicains. Est-ce une loi? Alors il y a donc des lois qui s'adressent à la volonté et qui supposent la liberté.

Le système de Spinoza, si rigoureux qu'il soit en apparence, est donc plein de contradictions. Ce qu'il renferme de plus vrai, de plus instructif, c'est que le despotisme absolu de l'état est la conséquence du panthéisme; conséquence que nous avons déjà rencontrée dans le système de Campanella, et que nous retrouverons dans toutes les utopies modernes.

Le système de Spinoza, comme celui de Hobbes, nous fournit la preuve, mais la preuve indirecte, que sans liberté il n'y a pas de droits, par conséquent de devoirs, ni d'obligations quelconques. L'autorité sera

le pouvoir et le pouvoir ne s'exercera que par la contrainte. Que la contrainte cesse, la résistance sera légitime partout où elle sera possible. La Société tout entière ne sera qu'un antagonisme de deux forces brutales

III

BOSSUET

I

Si déraisonnables et au fond si peu philosophiques que soient leurs systèmes, c'est au nom de la raison et de la philosophie que Hobbes et Spinoza, sous prétexte de l'expliquer, ont essayé de nier le droit naturel. C'est par un chemin tout opposé, en invoquant la tradition et l'autorité, que Bossuet et Fénelon ont atteint ou sont bien près d'atteindre le même résultat. Mais, s'ils se ressemblent par ce point capital, les deux illustres prélats diffèrent par tout le reste. Ni la tradition à laquelle ils s'adressent, ni les conséquences qu'ils en font sortir ne sont les mêmes. Bossuet, sur la foi de la révélation et de l'Écriture sainte, nous propose la monarchie absolue. Fénelon, sous le gouvernement de Louis XIV,

veut revenir à la constitution de la vieille France et restaurer les privilèges semi-féodaux de l'aristocratie. Bossuet est l'aîné : c'est de lui que nous nous occuperons d'abord.

Toutes les fois qu'un homme supérieur se présente devant nous, soit dans l'histoire des idées, soit dans celle des événements extérieurs, nous le transformons aussitôt en un héros de drame ou de roman ; nous lui donnons un rôle, un caractère parfaitement un, selon les règles de l'art, et nous ne voulons plus admetttre qu'il s'en soit écarté un instant. L'homme, avec ses contradictions, ses perplexités, ses faiblesses, s'évanouit à nos yeux, pour ne laisser subsister que l'œuvre de notre imagination ou de la légende historique ; car l'histoire a ses légendes comme les traditions populaires. Gardons-nous bien, en parlant de Bossuet, de nous laisser tromper par ce masque de théâtre.

Je ne conteste pas à ce grand homme la place qu'il a occupée dans l'admiration de ses contemporains et qu'il tiendra dans celle de la postérité aussi longtemps que dureront les lettres françaises. Mais comment ne pas reconnaître qu'aux plus rares facultés du génie et aux plus généreuses ardeurs de la piété se mêlent, chez Bossuet, les faiblesses, les infirmités de l'homme, les défauts inséparables d'une nature comme la sienne, les ombres produites par le relief de ses qualités mêmes ? Oui, Bossuet est un orateur sublime, écho de la prophétie antique dans une chaire chrétienne, qui fait trembler les rois sur leurs trônes en leur parlant de la mort et de la justice éternelle. Oui, il

est ce prêtre à la fois savant et inspiré, ce théologien plein d'autorité qui a mérité d'être appelé le dernier Père de l'Église. Oui, il est ce philosophe indépendant et même novateur qui sait unir les hardiesses de la raison avec le respect de la foi. Mais il n'est pas seulement cela. On trouve encore chez lui l'artiste, qui, sacrifiant la vérité aux pompes du langage, ne nous montre de ses héros que les qualités et les vertus capables de les faire briller dans ses oraisons funèbres, en gardant le silence sur leurs passions et leurs vices. C'est justement ainsi qu'il dépeint le grand Condé.

On trouve encore chez lui le politique sans entrailles qui, plaçant au-dessus de la charité chrétienne et même des simples droits de l'humanité l'unité religieuse si vainement poursuivie depuis dix-sept siècles, la domination de l'Église sur toutes les consciences, applaudit avec transport à la révocation de l'édit de Nantes et exalte comme un miracle, « comme le plus bel usage de l'autorité et le mérite du prince plus reconnu et plus révéré que son autorité même[1], » cet acte odieux par lequel Louis XIV, en massacrant et en poussant à l'exil plus de 300,000 de ses sujets[2], causa pour longtemps l'affaiblissement et la ruine de la France. La joie qu'il laisse éclater dans cette occasion ressemble à l'ivresse :

« Touchés de tant de merveilles, s'écrie-t-il[3], épanchons nos cœurs sur la piété de Louis ; poussons jusqu'au ciel nos acclamations, et disons à ce nouveau

1. *Oraison funèbre* de Michel Letellier.
2. M. Weiss, *Histoire des réfugiés protestants*, t. I, p. 104.
3. *Oraison funèbre* de Letellier.

Constantin, à ce nouveau Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne, ce que les six cent trente Pères dirent autrefois dans le concile de Chalcédoine : « Vous avez affermi la foi, vous avez » exterminé les hérétiques ; c'est le digne ouvrage de » votre règne, c'en est le propre caractère. Par vous » l'hérésie n'est plus. Dieu seul a pu faire cette mer- » veille. Roi du ciel, conservez le roi de la terre ; c'est » le vœu des églises, c'est le vœu des évêques. »

Voyez à quelles contradictions peut être entraînée la plus grande intelligence quand elle ne raisonne plus que sous l'aiguillon de la passion et de l'orgueil ! Voilà un homme qui a été et qui est aujourd'hui plus que jamais accusé d'hérésie pour avoir osé demander que le pouvoir temporel, dans la sphère de ses attributions, fût indépendant du pouvoir spirituel, c'est-à-dire que la politique fût distincte de la théologie, ou l'État, de l'Église ; et cet homme pousse au ciel des cris de jubilation en voyant la royauté intervenir dans la religion par le fer et par le feu, par l'extermination et la spoliation, dans le seul intérêt de sa propre puissance.

Il ne suffit pas de dire, pour justifier Bossuet, que ce sentiment a été celui de son siècle, que nous en trouvons également l'expression dans Massillon, dans Fléchier, et jusque dans les *Lettres* de madame de Sévigné. A quoi servirait le génie, s'il n'avait la puissance d'agrandir notre âme et de l'élever avec la pensée au-dessus des passions et des préjugés d'un temps ? Mais Bossuet se montre encore à nous sous un autre point de vue que celui de l'artiste et du politique vulgaire, du prédicateur d'intolérance ; nous trouvons chez lui

le grand seigneur un peu mondain, disons le mot, le courtisan; le courtisan sincère, mais habile, qui déguise, sous le langage de l'Écriture, les plus insignes flatteries, qui fait servir à ses fins, même religieuses, des moyens plus ou moins profanes, et ne peut plus s'accoutumer à vivre dans son diocèse, hors de l'atmosphère embaumée de Marly et de Versailles.

Si vous voulez vous faire une idée de l'habileté de Bossuet, de son adresse consommée, je ne dirai pas à nouer une intrigue, mais à conduire une affaire, lisez sa correspondance. Voyez, par exemple, dans ses lettres à son neveu, l'abbé Bossuet, quel art il sait mettre en jeu, quelles influences il fait mouvoir pour obtenir la condamnation de Fénelon ; et si vous désirez ensuite savoir ce qui se passe dans son cœur, cherchez dans le journal de l'abbé Le Dieu les paroles qu'il prononce au sujet de son rival et du grand Arnaud.

Ce même journal de l'abbé Le Dieu vous apprendra ce qu'a été Bossuet dans son extrême vieillesse, quelques mois avant sa mort. Dans ce moment solennel de sa vie, quand notre imagination se le représente méditant pour son propre compte les paroles terribles qu'il fait entendre aux autres, il ne peut se résoudre encore à sortir du paradis terrestre, à se retirer de Versailles, à épargner aux yeux de son royal maître la vue de son âge, lugubre reflet de celui du monarque; et madame de Maintenon alarmée s'écrie avec insolence: « Veut-il donc mourir à la cour? » Atteint de sa dernière maladie et déjà un pied dans la tombe, il dit un jour à son entourage,

pendant qu'il se traînait, pour respirer un peu d'air, dans le jardin des Tuileries, « qu'il éprouvait ses forces par les pentes douces, afin de s'accoutumer à monter et à descendre pour se mettre en état d'aller chez le roi ». Un autre jour, le même jour peut-être, je ne sais plus lequel des deux, il fait une visite aux jésuites, dans leur maison de la rue Saint-Antoine, et ayant trouvé le confesseur de la duchesse de Bourgogne, il se contraint à marcher sans bâton pendant une demi-heure, afin d'étaler devant lui un reste de forces prêt à lui échapper. Pourquoi ces tristes efforts? Afin que le père Gravé pût en rendre compte à Versailles et lui en faire ouvrir les portes ; car, malgré la sombre dévotion qui régnait en ce lieu, on n'aimait pas d'y voir ce qui pouvait rappeler la mort. Ce n'est pas à Louis XIV qu'auraient pu s'adresser ces paroles célèbres : *Cæsar, morituri te salutant.*

Ces dissonances de la vie et du caractère de Bossuet se retrouvent dans ses doctrines. Elles nous expliquent d'avance les deux systèmes contradictoires qui réunissent toutes ses idées sur la société, sur la politique et le droit naturel. L'un de ces systèmes, renfermé dans la troisième partie du *Discours sur l'histoire universelle*, appartient à l'historien et au philosophe, au publiciste profond, qui veut conduire les gouvernements à la lumière de la raison et de l'expérience, qui admet la liberté aussi bien que l'autorité, la république aussi bien que la monarchie, en les soumettant toutes deux aux règles naturelles de la justice et du droit. L'autre, contenu dans la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture*

sainte, est une œuvre de courtisan dissimulé sous la robe du prêtre, une flatterie perpétuelle adressée, non pas à la monarchie, mais au monarque absolu, un encens sacrilège brûlé devant Louis XIV.

Pour atténuer l'effet de ce dernier ouvrage et la critique inévitablement sévère dont il sera l'objet, je commencerai par une analyse du premier, qu'on ne peut lire sans l'admirer, ni juger sans le louer.

II

Le *Discours sur l'histoire universelle* est loin de nous présenter cette unité de doctrine et de caractère purement merveilleux, ce fatalisme religieux qu'on a cru y découvrir. Les deux premières parties seules, la *Suite des temps* et la *Suite de la religion*, et la seconde beaucoup plus que la première, peuvent servir de fondement à cette opinion. Là, en effet, Dieu remplit entièrement la scène de l'histoire ; tout le reste, l'homme et les choses, la raison et la nature, disparaît devant lui. Il paraît avoir résolu de confondre à la fois les lois de la nature et les lois de la raison, pour ne laisser subsister que sa volonté incompréhensible, ses desseins mystérieux accomplis par des voies merveilleuses. Tous les événements ont été prédits par le prophète, tous se produisent dans l'ordre marqué par leurs prédictions, quoi que fasse la volonté humaine pour les seconder ou les contrarier ; et ceux-là mêmes qui paraissent les plus étrangers au peuple de Dieu concourent indirectement à l'accomplissement de ses destinées. Mais il en est tout

autrement de la troisième partie, intitulée *les Empires*. Dans ce morceau, non moins remarquable par la force, je dirai même par l'indépendance de la pensée que par l'éclat du style, Dieu intervient toujours, mais comme premier principe, comme créateur et comme ordonnateur suprême des causes naturelles, non comme moteur immédiat des actions et des faits. Le champ de l'histoire reste ouvert à la raison et à la liberté humaines.

Voici dans quels termes Bossuet, dès le début, nous explique en général la prospérité et la décadence des États : « Dans ce jeu sanglant où les peuples ont disputé de l'empire et de la puissance, qui a prévu le plus loin, qui s'est le plus appliqué, qui a duré le plus longtemps dans les grands travaux, et enfin qui a su le mieux ou pousser ou se ménager suivant la rencontre, à la fin a eu l'avantage et a fait servir la fortune à ses desseins. »

Avec le libre arbitre et l'esprit de conduite, la sagesse individuelle, Bossuet reconnaît aussi dans l'histoire, dans la formation et le gouvernement des peuples, l'influence de la raison prise en général, et par conséquent de la philosophie. Il appartenait à l'auteur du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* de venger d'avance la morale des philosophes, c'est-à-dire la loi naturelle interprétée par la raison, des injures dont elle devait être poursuivie un jour. Il y eut, dit-il, des extravagants qui prirent le nom de philosophes ; mais ceux qui étaient suivis étaient ceux qui enseignaient à sacrifier l'intérêt particulier et même la vie à l'intérêt général et au salut de l'État, et c'était la maxime la plus commune des phi-

losophes qu'il fallait ou se retirer des affaires publiques ou n'y regarder que le bien public. » Il s'arrête avec respect sur les lois que des législateurs purement humains, un Thalès, un Pythagore, un Solon, un Philolaüs, ont données à leur pays sous la seule inspiration de leur patriotisme, de la raison et de la philosophie. C'est à ces lois « simplement écrites et en petit nombre » qu'il attribue la vertu d'avoir fait la Grèce ce qu'elle a été, d'avoir fondé la liberté en la séparant de la licence et d'avoir retenu les peuples dans le devoir, en donnant au patriotisme et au dévouement le caractère et la force d'une habitude.

Bossuet érige en principe que « chaque forme de gouvernement a ses avantages », bien entendu lorsqu'elle est à sa place et qu'elle s'accommode au caractère, aux besoins et aux mœurs du peuple chez qui elle règne. C'est ainsi qu'il trouve légitime le despotisme des rois de Perse, parce que les nations qu'ils tenaient sous leur domination, sans lien entre elles, farouches, indisciplinées ou amollies par le luxe, avaient besoin d'être conduites par une verge de fer. C'est ainsi encore qu'il admet le gouvernement et les traditions immuables de l'Égypte, placées sous la garantie du régime des castes, parce que cette forme de la société était la plus conforme au caractère des Égyptiens, lequel s'accordait lui-même avec l'influence du climat. « La température toujours uniforme du pays y faisait, disait-il, les esprits solides et constants. » Puis, ignorant les effets de la libre concurrence en matière d'industrie, n'ayant jamais eu sous les yeux que les corporations et les jurandes, il attribuait au régime des castes une utilité imagi-

naire. « Par ce moyen, dit-il, tous les arts venaient à leur perfection ; l'honneur qui les nourrit s'y mêlait partout ; on faisait mieux ce qu'on avait toujours vu faire et à quoi on s'était uniquement exercé dès son enfance. »

Mais malgré cette indifférence, ou si l'on veut cette impartialité apparente, on voit que le cœur de Bossuet penche ici pour le régime de la liberté, c'est-à-dire pour le gouvernement et la législation de la Grèce et de Rome. « Ce que la Grèce avait de plus grand, selon lui, était une politique ferme et prévoyante qui savait abandonner, hasarder et défendre ce qu'il faut, et, ce qui est plus grand encore, un courage que l'amour de la liberté et celui de la patrie rendaient invincible. »

« Les Grecs ont eu cette gloire, ajoute Bossuet, de se faire de la liberté la plus noble idée. Car la liberté que se figuraient les Grecs était une liberté soumise à la loi, c'est-à-dire à la raison même reconnue par tout le peuple... La loi était regardée comme la maîtresse ; c'était elle qui établissait les magistrats, qui en réglait le pouvoir et qui enfin châtiait leur mauvaise administration. »

Sans doute ses éloges ne sont pas sans réticence, et comment en serait-il autrement ? Nous-mêmes nous sommes fort éloignés de trouver la perfection dans les républiques grecques. Il se demande si ces idées sont aussi solides que spécieuses ; mais il reconnaît que les gouvernements libres de la Grèce avaient un avantage qu'on ne rencontre pas ailleurs : « C'est que les citoyens s'affectionnaient d'autant plus à leur pays qu'ils le conduisaient en commun

et que chaque particulier pouvait parvenir aux premiers honneurs. »

C'est surtout en considérant les institutions de Rome que Bossuet fait éclater son enthousiasme, l'admiration et le respect que lui inspirent la liberté fondée sur la justice et le pouvoir des lois, la puissance conquise par la sagesse et l'héroïsme du caractère. Tout ce que je pourrais dire pour donner une idée de l'énergie que ces sentiments tout humains, tout philosophiques, ont prise chez lui, ne pourrait qu'affaiblir ses propres expressions. Je le laisserai donc parler lui-même :

« Nous sommes enfin venus à ce grand empire qui a englouti les plus grands empires de l'univers, d'où sont sortis les plus grands royaumes du monde que nous habitons, dont nous respectons encore les lois, et que nous devons par conséquent mieux connaître que tous les autres empires... »

« De tous les peuples du monde, le plus fier et le plus hardi, mais tout ensemble le plus réglé dans ses conseils, le plus constant dans ses maximes, le plus avisé, le plus laborieux, et enfin le plus patient, a été le peuple romain. »

« De tout cela s'est formée la meilleure milice et la politique la plus prévoyante, la plus ferme et la plus suivie qui fut jamais. »

« Le fond d'un Romain, pour ainsi parler, était l'amour de la liberté et de la patrie. Une de ces choses lui faisait aimer l'autre ; car, parce qu'il aimait la liberté, il aimait sa patrie comme une mère qui le nourrissait dans des sentiments également généreux et libres. »

« Sous ce nom de liberté, les Romains se figuraient, avec les Grecs, un État où personne ne fût sujet que de la loi, et où la loi fût plus puissante que les hommes. » (*Discours sur l'histoire universelle*, troisième partie, ch. VI.)

Viennent ensuite les pages non moins admirables, qui, inspirées en grande partie par l'histoire de Polybe, ont inspiré à leur tour le *Traité de la grandeur et de la décadence des Romains*, mais en se distinguant à la fois de l'historien grec et du philosophe français du XVIIe siècle par un esprit plus libéral, plus généreux, plus étendu que le premier, et moins subtil, plus sobre, plus contenu que le second, quoique animé et soutenu par le même enthousiasme. C'est là que Bossuet nous montre comment la grandeur et la puissance de Rome et chacun de ses progrès dans la domination du monde étaient dus uniquement à la sagesse de sa politique, soit intérieure, soit extérieure, au mécanisme de ses institutions, à l'austérité de ses mœurs, à la force de son patriotisme, à la puissance de sa discipline, à la merveilleuse organisation de ses légions, et comment tous ces avantages à la fois découlaient de leur amour pour la liberté et de la liberté elle-même, sagement contenue par toutes les lois.

Mais, dès que ces lois perdirent leur majesté et leur prestige ; dès que la liberté dégénéra en licence et l'ambition en tyrannie; dès que les patriciens cessèrent de mériter par leur dévouement et leurs lumières les privilèges de leur rang ; dès que les plébéiens, au lieu de se dévouer à l'intérêt commun de leur patrie, ne songèrent qu'à humilier et à abaisser

leurs rivaux, la division engendra la guerre civile ; la guerre civile amena le despotisme militaire, préparé lui-même par les conquêtes extérieures et les grands commandements. La liberté, qui a fait la grandeur de Rome, a donc été la cause de sa ruine, et elle a été la cause de sa ruine parce qu'elle a cessé de reposer sur la modération et la justice. Mais, même après sa chute, Rome commande encore à l'univers par ses lois, parce que ces lois sont l'expression de la raison et du droit ; elles sont la raison écrite, comme disent les jurisconsultes.

Si Bossuet avait été conséquent avec lui-même, c'est l'histoire du peuple romain, c'est la politique et les lois du peuple romain qu'il aurait proposées pour modèle à son royal élève, sauf à les compléter et à les corriger par les règles naturelles de la justice qu'il invoque à chaque instant. Mais c'est chez le peuple hébreu, si longtemps courbé sous le poids de la tyrannie ; c'est dans l'Écriture sainte, c'est uniquement dans l'Ancien Testament, qu'il va chercher les principes de législation et de gouvernement qu'il recommande au futur roi de France et à tous les rois de la chrétienté.

III

La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte, quoique publiée seulement en 1709, cinq ans après la mort de l'auteur, par les soins de l'abbé Bossuet, son neveu, n'a pas été écrite beaucoup plus tard que le *Discours sur l'histoire universelle*. Les six

premiers livres ont été composés entre 1677 et 1678, les quatre derniers de 1700 à 1704; car, ainsi que ce dernier ouvrage, elle s'adresse au Dauphin et appartient à l'époque où Bossuet était encore le précepteur de ce prince. Mais sur les dix livres dont elle se compose, il n'y avait de terminés que les six premiers; les quatre autres, demeurés à l'état d'ébauche, n'ont reçu de l'illustre prélat que dans les dernières années de son existence, la forme sous laquelle ils nous sont parvenus. Ce n'est donc pas là une œuvre rédigée à la hâte ou qui puisse invoquer l'excuse soit de la jeunesse, soit de la décadence. Elle paraît être, au contraire, le fruit de la réflexion la plus virile et la plus mûre, l'expression la plus fidèle de la pensée de Bossuet. Cependant il n'en est pas ainsi. Nulle part les contradictions ne sont plus nombreuses et plus choquantes; nulle part le grand évêque ne semble moins croire à lui-même, tout en cherchant à persuader les autres, ni attacher un sens moins grave à sa propre parole et aux textes des livres saints. Mais avant de porter un jugement sur la doctrine contenue dans la *Politique tirée de l'Écriture sainte*, mon devoir est de la faire connaître.

Elle débute, comme beaucoup de livres de ce genre, comme ceux de Suarès et de Mariana entre autres, par la déclaration de principes la plus généreuse et la plus élevée. En invoquant la révélation on ne songe point à détrôner la raison; car la raison c'est la nature de l'homme ou l'expression la plus parfaite de sa nature; la raison c'est le droit, c'est la justice même, c'est la première loi, fondement nécessaire et éternel de toutes les autres (liv. I,

art. 4, 1re prop.). « Aux lumières de la raison on veut seulement ajouter une autre lumière, celle que Dieu a fait luire sur l'humanité d'une manière surnaturelle, celle qui brille dans l'Évangile et dans l'Ancien Testament. Ces deux autorités réunies nous apprennent que tous les hommes sont frères, qu'ils descendent tous d'un même père, qu'ils doivent tous aimer les uns chez les autres l'image de Dieu, que nul homme n'est étranger à un autre homme, fût-il d'une nation aussi haïe dans la nôtre que les Samaritains l'étaient des Juifs ; qu'il n'y a que les parricides et les ennemis du genre humain qui disent comme Caïn : Je ne sais où est mon frère; suis-je fait pour le garder? que chacun de nous a son don et sa grâce différente (liv. I, art. 1 et 2).»

La conséquence de ces maximes, c'est que le genre humain devrait former une seule famille, où les biens de la terre appartiendraient à tous, où la propriété et, par conséquent, l'inégalité des conditions seraient inconnues. Cet état a existé autrefois, dans les premiers jours qui ont suivi la création, mais n'a pas pu se maintenir par la faute de l'homme. Le péché, fruit de l'orgueil, a enfanté à son tour toutes les autres passions, a armé les uns contre les autres tous les enfants d'Adam et a justifié ces tristes paroles du prophète Michée (ch. VIII, v. 5 et 6) : « Ne croyez point à votre ami et ne vous fiez point à votre guide; donnez-vous de garde de celle qui dort dans votre sein : le fils fait injure à son père, la fille s'élève contre sa mère et les ennemis de l'homme sont ses parents et ses domestiques. »

Au fond, cela veut dire que l'homme tel qu'il est,

avec la nature que nous lui connaissons, est l'ennemi acharné de ses semblables ou, pour me servir des expressions de Hobbes, que les hommes sont les uns pour les autres des bêtes féroces. Ajoutez à cela, que la propriété n'existe pas dans l'ordre naturel, « que, selon ce droit primitif, nul n'a de droit particulier sur quoi que ce soit, et tout est en proie à tous (liv. I, art. 3, 4e prop.) ». Nous connaissons encore cette proposition pour l'avoir rencontrée dans le *Léviathan ;* c'est celle que Hobbes a renfermée dans ces mots : *jus omnibus in omnia.*

Comme Hobbes encore, Bossuet nous représente la justice comme l'œuvre de l'autorité, et l'autorité comme le seul fondement de la société, comme la société elle-même considérée dans son principe. « La justice, dit-il (liv. I, art. 3, 2e prop.), n'a de soutien que l'autorité et la subordination des puissants. » Tant que chacun n'aura pas renoncé à sa volonté pour la transporter et la réunir à celle du prince et du magistrat, « les peuples errent vagabonds, comme un troupeau dispersé (*ubi suprà*, 3e prop.) ». — « Otez le gouvernement, dit-il encore (*ib.* 4e prop.), la terre et tous ses biens sont aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière. »

Les conséquences de ces principes sont faciles à deviner, ou plutôt nous les connaissons déjà. Hobbes (toujours Hobbes) les a imposés d'avance à Bossuet, qui très probablement ne le connaissait pas.

La société repose sur l'autorité ; mais l'autorité elle-même a sa plus haute, Bossuet ajoute, sa plus légitime, sa plus religieuse expression, dans la royauté. Dieu est le premier roi et le premier législateur du

genre humain. Après Dieu, vient dans l'ordre des temps le patriarche ou le père, qui est également un roi dans sa famille. « Dieu ayant mis dans nos parents, comme étant en quelque façon les auteurs de notre vie, une image de la puissance par laquelle il a tout fait, il leur a aussi transmis une image de la puissance qu'il a sur ses œuvres. De là nous pouvons juger que la première idée de commandement et d'autorité humaine est venue aux hommes de l'autorité paternelle (liv. II, art. 1, 3e prop.). » L'autorité paternelle ou la royauté patriarcale a servi à son tour de type et de modèle à la royauté politique. De là le nom d'*Abimélech*, c'est-à-dire « mon père le roi » que certains peuples de l'Orient donnaient à leurs princes. Peu importe que la royauté ait son origine dans l'élection ou dans la conquête, elle est aussi légitime et aussi naturelle dans un cas que dans un autre; car la conquête, avec le temps, devient un véritable droit, qui est reconnu et consacré par l'Écriture sainte. « Les hommes, dit Bossuet (liv. II, art. 1, 7e prop.), naissent tous sujets, et l'empire paternel qui les accoutume à obéir, les accoutume en même temps à n'avoir qu'un chef. »

La royauté, déjà si recommandable par sa ressemblance avec la puissance divine et avec l'autorité paternelle; la royauté, si légitime par son origine, le devient encore plus par son influence sur les hommes. Elle est la forme la plus puissante et la plus durable de l'autorité, par conséquent de la société. Elle seule est capable de donner au corps social cette unité sans laquelle il ne peut subsister et cette sécurité sans laquelle il n'y a pas d'unité.

Mais pour cela il faut que la royauté soit un pouvoir non interrompu, c'est-à-dire héréditaire. « Rien n'est plus durable qu'un État qui dure et se perpétue par les mêmes causes qui font durer l'univers et qui perpétuent le genre humain. » Une autre raison qui milite en faveur de ce gouvernement, « c'est que c'est celui qui intéresse le plus à la conservation de l'État les puissances qui le conduisent. Le prince qui travaille pour son État, travaille pour ses enfants, et l'amour qu'il a pour son royaume confondu avec celui qu'il a pour sa famille, lui devient naturel (liv. II, art. 1, 10e prop.) ». Enfin, un troisième argument en faveur de la royauté héréditaire, c'est que la maison régnante est tellement élevée au-dessus des autres, qu'elle est au-dessus de tout sentiment de rivalité et d'envie et qu'on lui obéit naturellement.

Le même principe qui nous fait concevoir la royauté comme le gouvernement le plus parfait, le plus saint, le plus légitime, et qui veut qu'elle soit héréditaire, exige aussi qu'elle soit absolue; car mettre des bornes à la royauté, c'est mettre des bornes à la justice même, à l'ordre qui tient les hommes unis dans la paix, à la puissance divine dont elle est l'image. « Les rois sont des dieux, s'écrie Bossuet (liv. IV, art. 1, prop. 1-3), et participent en quelque façon de l'indépendance divine. » — « Le prince se peut redresser lui-même quand il connaît qu'il a mal fait ; mais contre son autorité il ne peut y avoir de recours que dans son autorité. » — « Qui se fait un prince souverain, lui remet en mains tout ensemble et l'autorité souveraine de juger et toutes les forces de l'État. » —

« Le trône royal, dit-il ailleurs (liv. III, art. 2, prop. 1-4), n'est pas le trône d'un homme, mais le trône de Dieu même. » — « Il y a quelque chose de religieux dans le respect qu'on rend au prince. Le service de Dieu et le respect pour les rois sont choses unies. »

On comprend qu'une fois entré dans cette voie, on ne s'arrête pas facilement, et puisque l'autorité des rois est d'origine divine et participe de la divine puissance, pourquoi les rois eux-mêmes ne seraient-ils pas marqués d'un sceau particulier ? Pourquoi n'y aurait-il pas dans leurs personnes une perfection et une grâce qui les signalent au respect et à l'amour, ce n'est pas assez dire, au culte des autres hommes ? C'est cette opinion que Bossuet exprime avec un enthousiasme plus digne d'un courtisan que d'un évêque. « Il y a, dit-il (liv. III, art. 3, 13e prop.), un charme pour les peuples dans la vue du prince, et rien ne lui est plus aisé que de se faire aimer avec passion. » — « On ne connaît pas ce jeune prince : il se montre et gagne les cœurs par la seule vue. Le trône du Seigneur sur lequel il est assis fait qu'on l'aime naturellement et rend l'obéissance agréable. »

Que de pareilles choses trouvent leur place au milieu des harangues qu'on récite aux princes pendant les cérémonies publiques, ou dans la gazette officielle qui rend compte de leurs voyages, rien de mieux et personne ne s'y trompe, à commencer par les princes obligés de prêter l'oreille à de telles fadeurs ; mais qu'on les trouve dans un grave traité écrit par un prélat sur les devoirs réciproques des

peuples et des souverains, c'est ce qui est difficile à comprendre et à pardonner. Cependant il y a dans le livre de Bossuet des expressions encore plus fortes que celles que je viens de citer.

« Le prince en tant que prince, dit-il (liv. V, art. 4, 1re prop.), n'est pas regardé comme un homme particulier ; c'est un personnage public : tout l'État est en lui ; la volonté de tout le peuple est renfermée dans la sienne. Comme en Dieu est réunie toute perfection et toute vertu, ainsi toute la puissance des particuliers est réunie en la personne du prince. Quelle grandeur qu'un seul homme en contienne tant ! La puissance de Dieu se fait sentir en un instant de l'extrémité du monde à l'autre ; la puissance royale agit en même temps dans tout le royaume. Elle tient tout le royaume en état, comme Dieu y tient tout le monde... C'est l'image de Dieu qui, assis dans son trône au plus haut des cieux, fait aller toute la nature. »

« Voyez un peuple immense réuni en une seule personne : Voyez cette puissance sacrée, paternelle et absolue : Voyez la raison secrète qui gouverne, tient le corps de l'État renfermé dans une seule tête : vous aurez l'image de Dieu dans les rois et vous avez l'idée de la majesté royale. » — « Je ne sais quoi de divin s'attache au prince et inspire la crainte aux peuples *(ubi suprà)*.

Il est bien temps, après cela, de rappeler aux princes qu'ils ne sont que des hommes réservés comme les autres à la mort, et de les engager à n'exercer leur pouvoir qu'avec humilité. Et comment l'humilité sera-t-elle possible avec les qualités, les perfections,

la grâce et la grandeur surnaturelle qu'on leur a reconnues tout à l'heure ? L'idée de la mort a toujours moins d'influence sur nous que la conscience de ce que nous sommes ou l'opinion de ce que nous croyons être pendant la vie. Les rois auront à rendre compte de leur puissance à Dieu qui la leur a donnée ! Mais vous venez de les montrer si proches parents de Dieu, si particulièrement comblés de ses faveurs et si richement pourvus d'une partie de ses attributs, qu'en comparaissant devant lui ils croiront aller en visite près d'un de leurs frères couronnés, mais seulement un peu plus puissant qu'eux, auprès du chef de leur dynastie. Ils diront comme ce grand personnage dont je ne sais pas le nom : « Dieu y regardera à deux fois avant de damner des gens comme nous. »

Il faut rendre à Bossuet cette justice qu'il fait une distinction entre le pouvoir absolu et le pouvoir arbitraire (liv. IV, art. 1, 1re prop., et liv. VIII, 1re prop.). Il veut que le roi use de sa puissance dans l'intérêt de son peuple et non dans le sien. « Le prince est un personnage public qui doit croire que quelque chose lui manque à lui-même quand quelque chose manque au peuple et à l'État (liv. III, art. 3, 3e prop.). » Le roi doit obéir à la raison et par conséquent aux lois de la justice ; car « n'eût-on qu'un cheval à gouverner et un troupeau à conduire, on ne le peut faire sans raison ; combien plus en a-t-on besoin pour mener les hommes et un troupeau raisonnable (liv. V, art. 1, 1re prop.). » Bossuet va plus loin encore ; il veut que les princes soient soumis aux lois, non seulement aux lois de la religion,

mais aux lois du royaume (liv. IV, art. 1er, 4e prop.). »

Mais que signifient ces restrictions? A moins d'être confié aux mains d'un homme de génie, chez qui l'âme s'élève à la hauteur de l'intelligence, le pouvoir absolu n'a-t-il pas toujours dégénéré en pouvoir arbitraire? Les hommes de génie se sont rencontrés quelquefois sur le trône; mais un homme n'est pas une institution. Un homme ne dure que sa vie et si tout est en lui, lui disparu, la puissance dont il était armé ne peut-elle pas être l'instrument des plus grandes calamités? Après César et Auguste, quelle succession de monstres et d'insensés sur le trône du monde? Dans notre propre histoire, quelle triste dynastie que celle des Valois qui a précédé Henri IV? Sous le nom de Louis XIII c'est Richelieu qui régnait en France, et à la place de Richelieu Louis XIII aurait-il pu gouverner lui-même? Après Louis XIV, c'est la régence avec le cardinal Dubois, et Louis XV avec un cortège plus honteux encore.

Le roi absolu, dites-vous, est obligé d'obéir aux lois! Mais c'est lui tout seul qui les fait, et si elles ne lui plaisent pas telles qu'il les a faites, il peut les changer. Autant donc vaudrait dire que le roi est obligé d'obéir à lui-même, et que son devoir comme son droit consiste à faire ce qu'il veut.

La résistance à l'autorité royale est permise, selon Bossuet, dès qu'elle est en contradiction avec les ordres de Dieu. « Comme on ne doit pas, dit-il (liv. VI, art. 2, 2e prop.), obéir au gouverneur contre les ordres du roi, on doit encore moins obéir au roi contre les ordres de Dieu. » Mais qui sera juge entre

Dieu et le roi? Si c'est l'Église, alors que deviennent les principes de l'Église gallicane? le pouvoir spirituel est supérieur au pouvoir temporel. Si c'est la nation, alors que devient le pouvoir absolu? Mais il n'y a de place ici pour aucune résistance de ce genre, puisque, selon les propres expressions de Bossuet, « Le caractère royal est saint et sacré même dans les princes infidèles (liv. VI, art. 2, 5e prop.). » C'est avec beaucoup d'effort et en appelant à son secours des raisons purement mystiques et surnaturelles, qu'il approuve le soulèvement des Machabées contre l'oppression impie d'Antiochus Épiphane (liv. VI, art. 3, 2e prop.).

A peine ai-je besoin de le dire, le pouvoir illimité des rois s'étend sur la conscience de leurs sujets, comme sur leurs actions extérieures, à condition toutefois qu'ils useront de ce pouvoir dans l'intérêt de la foi orthodoxe. Nous trouvons ici érigés en maximes les sentiments d'intolérance que Bossuet a exprimés dans l'oraison funèbre de Letellier. « Ceux qui ne veulent pas soutenir, dit-il (liv. VII, art. 3, 10e prop.), que le prince use de rigueur en matière de religion, parce que la religion doit être libre, sont dans une erreur profonde. Autrement il faudrait souffrir dans tous les sujets et dans tout l'État l'idolâtrie, le mahométisme, le judaïsme, toute fausse religion. » D'après ce même principe, les gouvernements musulmans et chinois ont parfaitement raison de ne pas souffrir dans leurs États les missionnaires chrétiens; Henri VIII a eu raison de couper la tête à Fisher et à Morus, Cromwell a eu raison d'exterminer la moitié des Irlandais; Calvin a eu raison de faire brûler Servet,

Bossuet appelle les rigueurs du prince non seulement contre les hérétiques, mais contre les blasphémateurs, les sorciers et les devins (liv. VIII, art. 5, 16e prop.), et ce vœu sanguinaire était exprimé après l'ordonnance de 1672 qui avait apporté un peu de douceur dans la barbare procédure mise en usage contre les sorciers.

Aux maximes que je viens de citer, j'en pourrais ajouter beaucoup d'autres non moins dures ni moins odieuses; mais celles-là donneront une idée suffisante du système de gouvernement et de droit proposé par Bossuet au nom de l'Écriture sainte. Il serait parfaitement inutile d'examiner ce système dans tous ses détails; car nous avons déjà fait justice en d'autres occasions de la plupart des principes sur lesquels il repose. Mais nous devons nous demander : 1° s'il est d'accord avec lui-même; 2° s'il est d'accord avec l'autorité vénérable, au nom de laquelle il nous est présenté, c'est-à-dire avec les textes de l'Écriture; 3° s'il est d'accord avec les convictions mêmes de l'auteur, avec les propres sentiments de Bossuet; s'il est permis de le considérer comme une œuvre parfaitement sérieuse et sincère.

La doctrine que nous voulons juger n'est pas d'accord avec elle-même; car les principes y sont en contradiction avec les conséquences. Dans les principes, on proclame l'autorité absolue de la justice, l'obligation absolue de la charité envers tous les hommes, le devoir de respecter dans chacun d'eux l'image de Dieu; et les conséquences se résument dans la monarchie absolue qui est tout l'opposé de la justice, qui est l'opposé de la charité, qui est

l'opposé de la dignité humaine et du respect qu'elle réclame. La monarchie absolue est l'opposé de la justice, car elle livre tout un peuple à l'arbitraire d'un seul, elle substitue la volonté d'un homme aux lois de la raison et de la conscience publique. La monarchie absolue est contraire à la charité, car la première condition de la charité c'est la justice, la première condition de la justice, c'est la liberté et le sentiment de nos communes obligations. Rien ne lui est plus opposé que cette autorité absolue qui enivre d'orgueil celui qui l'exerce et brise tous les rapports qui l'unissent à la destinée de ses semblables. Rien ne lui est plus opposé surtout que ces rigueurs demandées au pouvoir absolu contre la pensée elle-même et les mouvements les plus secrets, les inspirations les plus saintes de la conscience. Enfin, la monarchie absolue est contraire à la dignité humaine ; car en exaltant les uns jusqu'au délire de l'orgueil, elle abaisse et dégrade tous les autres.

La doctrine de Bossuet cherche en vain à se placer sous l'autorité de l'Écriture sainte. Il y a dans l'Écriture sainte deux choses à distinguer, qui ont une valeur différente, même si on les considère avec le sentiment de la foi : il y a les doctrines et les faits, les idées et les hommes. Les doctrines qui se résument dans l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont absolument hors de cause ; mais il n'en est pas de même des hommes et des exemples qu'ils nous fournissent. Les hommes, même les meilleurs, sont sujets à l'erreur et au péché. Tous les exemples des patriarches et des rois de Juda ne sont pas bons à

imiter. Qui voudrait, comme Abraham, chasser son fils avec une cruche d'eau et un morceau de pain? Qui voudrait ressembler à Salomon par les mœurs? Qui voudrait comme David prendre les armes contre sa patrie et léguer en mourant à son fils la tâche de le venger d'un ennemi? De là vient qu'on fait de l'Écriture l'usage qu'on veut et qu'on peut l'interpréter en faveur de tous les systèmes, exactement comme l'histoire profane. De là vient, comme je l'ai déjà dit, qu'au moyen âge on y trouvait la justification de la théocratie, tandis que les écrivains de la Réforme et les puritains d'Angleterre y ont trouvé l'apologie de la République. Hobbes y a trouvé celle du despotisme, Harrington celle de l'aristocratie territoriale et Spinoza celle de la démocratie. C'est avec autant de raison que Bossuet y a trouvé la monarchie absolue. Aussi l'on souffre de voir ce grand homme descendre aux plus puériles subtilités, conseiller au roi d'avoir un conseil, parce que le roi David a demandé avis à Architopel ; d'avoir un domaine, un trésor, parce que le roi David avait un domaine et un trésor ; d'avoir une flotte parce que le roi Salomon a envoyé des vaisseaux à Tarsis ; de s'entourer de beaucoup de faste et de magnificence, toujours parce que telle a été la conduite du sage roi des Hébreux. Il ne lui manqua plus que de l'engager à lui ressembler sur un autre point, les 300 femmes légitimes et les 700 concubines.

Maintenant je vais plus loin ; je dis que Bossuet dans ce livre n'est pas d'accord avec lui-même. Il est impossible d'y reconnaître une de ces convictions absolues, inébranlables, qui appartiennent à des

esprits de la trempe du sien. On y trouve moins une doctrine ayant pour but de nous enseigner ce qui doit être qu'un plaidoyer en faveur de ce qui est ou la justification d'un État particulier qu'il faut défendre parce qu'il existe, qu'il faut préférer à tous les autres parce qu'on y est né, et dont on se soucierait peu si l'on était né dans un État différent. C'est la conclusion qu'on est forcé de tirer de ces paroles : « Chaque peuple doit suivre comme un ordre divin le gouvernement établi dans son pays, parce que Dieu est un Dieu de paix et qui veut la tranquillité des choses humaines. Mais comme nous écrivons dans un État monarchique et pour un prince que la succession d'un si grand royaume regarde, nous tournerons dorénavant toutes les instructions que nous tirerons de l'Écriture au genre de gouvernement où nous vivons, quoique par les choses qui se diront sur cet État, il sera aisé de déterminer ce qui regarde les autres. »

Ou ce passage est absolument dépourvu de sens, ou il signifie ceci : Je défends la monarchie absolue et je la représente comme un gouvernement d'institution divine, parce que je suis né sous cette forme de gouvernement et que je suis le précepteur d'un prince qui en doit être le chef. Mais supposé que je fusse né en Suisse, en Hollande, en Angleterre ou à Venise et que je fusse chargé de l'éducation ou du conseil fédéral, ou du stathouder, ou du doge ou de l'héritier d'un trône constitutionnel, je tiendrais un autre langage, je trouverais tout aussi bien dans l'Écriture les arguments nécessaires pour défendre la République et les gouvernements parlementaires.

Je ne fais point une supposition, j'exprime un fait quand je mets dans la bouche de Bossuet cette proposition. « Dieu, dit-il, prend en sa protection tous les gouvernements légitimes, en quelque forme qu'ils soient établis; qui entreprend de les renverser n'est pas seulement un ennemi public, mais encore un ennemi de Dieu (liv. II, 12e prop.). »

Ainsi s'écroule de fond en comble cette œuvre si laborieusement construite à force de textes et de sophismes. Elle s'écroule parce qu'elle n'a pour elle ni la raison, ni l'autorité, ni la conviction même de l'auteur. Si l'on trouve trop dur le mot de courtisan, on pourra dire que c'est un discours de politique et de rhéteur. Malgré sa faiblesse, cette œuvre a fait du bien ; elle a secondé le mouvement du temps en aidant à l'unité nationale par la forte constitution de la royauté ; elle a préparé la liberté de l'avenir en rendant la royauté indépendante du pape et en justifiant d'avance la séparation réelle de l'Église et de l'État, de l'empire de la conscience et de celui de la loi.

IV

FILMER

A côté et bien au-dessous de Bossuet, vient se placer un écrivain étranger qui a soutenu dans le même temps une doctrine tout à fait semblable, mais au milieu de circonstances bien différentes, et quand les idées de liberté, poussées jusqu'à l'anarchie, devaient rendre inévitable l'excès contraire. Cet écrivain, c'est l'Anglais Robert Filmer, qui, après avoir joui autrefois d'une grande célébrité, au moins dans son pays, et après avoir été reconnu comme l'organe le plus accrédité, comme le philosophe et le théologien du parti des cavaliers, est tombé dans un tel oubli, qu'on ne rencontre son nom dans aucune histoire de la philosophie ou des lettres, ni dans aucune biographie, même anglaise.

Né dans les premières années du XVIIe siècle, il est mort en 1688, au moment même où la cause des

Stuarts et de la monarchie absolue, à laquelle il avait consacré toute son existence, venait de succomber irrévocablement. C'est tout ce que l'on sait de sa vie; mais ses ouvrages au moins nous restent, dont aucun n'a été traduit dans notre langue. Le premier et le plus considérable, sous le titre de *Patriarcha*, est dirigé contre Algernon Sidney, cette noble victime de l'iniquité de Charles II, qui, malgré son amour pour la liberté et sa foi dans la république, refusa de concourir à la condamnation de Charles Ier. Viennent après cela des *Observations sur la politique d'Aristote concernant les diverses formes de gouvernement;* des *Conseils sur l'obéissance au gouvernement dans les temps de danger et de doute (Direction for obedience to Government in dangerous or doubtful times);* des *Observations sur le modèle de gouvernement proposé par Hobbes, Milton, Grotius et Hunton*, et d'autres traités de moindre importance [1]. Tous ces écrits se répètent et ne font que retourner en divers sens la même idée. Cette idée (car pour qui y regarde bien, il n'y en a vraiment qu'une seule), la voici réduite à ses éléments indispensables et exprimée le plus souvent dans les propres termes de Filmer.

C'est dans l'histoire sainte et non dans l'histoire profane ou dans la philosophie païenne qu'il faut chercher les règles du droit et les fondements de l'ordre social, car comment supposer que Dieu n'ait pas donné à son peuple le gouvernement le plus parfait et les seules lois justes et sages qui puissent exister? « C'est, pour nous autres chrétiens, dit

(1) Réunis en un volume in-8°, Londres, 1680.

Filmer (*Observations sur le traité de M. Hunton*, Préface), une honte et un scandale de chercher le modèle de notre gouvernement dans les mensonges ou les fictions des poètes, des orateurs, des philosophes et des historiens du paganisme qui ont vécu, sans en avoir connaissance, plusieurs milliers d'années après la création, et de négliger les Écritures qui nous ont donné avec tant d'autorité et de précision les fondements réels et les vrais principes de gouvernement. »

Or, les Écritures nous enseignent que le premier gouvernement établi sur la terre a été le pouvoir monarchique et absolu exercé, avec l'autorité de Dieu, par Adam, notre premier père, sur la nature entière et sur sa propre famille. Dieu lui a donné en propriété la terre avec tous les biens qui la couvrent. Il lui a donné l'empire des animaux et des poissons. Il l'a établi maître et roi sur sa femme et ses enfants. Ni Ève ni ses fils ne devaient partager avec lui la possession du monde et le gouvernement de sa maison. Ce n'est que par droit de succession que cette double attribution, la propriété et le pouvoir, a pu passer à ses descendants.

La propriété et le pouvoir, entièrement confondus dans l'origine, ne se sont distingués l'un de l'autre que par l'impiété des hommes. Les noms de fils, de sujet, de serviteur et d'esclave exprimaient une seule et même idée ; car le père pouvait disposer de ses enfants comme de ses serviteurs et de ses serviteurs comme de son bétail. Les serviteurs mâles et les servantes étaient comptés parmi ses biens comme ses troupeaux et faisaient partie de son patrimoine.

La distinction de l'esclave et du sujet, du roi et du tyran, comme celle de l'autorité et de la propriété, n'a été inventée que plus tard pour appeler la haine sur la monarchie. Car si la monarchie n'est pas absolue elle n'existe pas, et toute autre forme de gouvernement est sacrilège et impie. Filmer essaye de prouver ces deux propositions.

D'abord, la monarchie n'existe et ne peut se concevoir qu'avec un pouvoir, non seulement absolu, mais arbitraire. Il repousse cette vaine distinction derrière laquelle se réfugie Bossuet pour ne pas apercevoir lui-même et pour dissimuler aux autres les dangereuses conséquences de ses principes. « C'est être le jouet d'une illusion, dit Filmer *Observations sur le traité de la monarchie de M. Hunton*, Préface), que de supposer qu'un peuple puisse être gouverné sans un pouvoir arbitraire *without an arbitrary power)*. Non, la question n'est pas de savoir s'il doit exister un pouvoir arbitraire, mais qui doit posséder le pouvoir arbitraire, si c'est un seul ou plusieurs. Car jamais un peuple n'a été ni ne sera gouverné sans le pouvoir de lui donner des lois. Or, ce pouvoir est nécessairement arbitraire et aucune contradiction n'est plus choquante que de supposer des lois pour celui qui les fait. »

Maintenant, sur quelle raison pourrait-on s'appuyer pour préférer à la monarchie absolue une autre forme de gouvernement? Sur ce principe que tous les hommes sont naturellement libres et qu'il n'est permis de les gouverner qu'avec leur consentement ou qu'ils ont le droit de choisir eux-mêmes le gouvernement qui leur plait? Mais ce principe n'a

jamais été invoqué que par les philosophes païens, du moins avant la révolution du XVIe et du XVIIe siècle qui ont troublé la société et obscurci la foi. Il est directement en opposition avec les livres saints qui ne parlent que de la soumission de l'homme à Dieu et des enfants à leurs parents, et qui résument toutes les règles de gouvernement dans ces mots : « Honore ton père ». S'il y avait un pouvoir supérieur au pouvoir paternel, comment celui-ci pourrait-il subsister? Comment Dieu l'aurait-il créé le premier? Donc, le pouvoir paternel se confond avec la monarchie absolue, et quiconque ose attaquer la monarchie absolue, se met en révolte contre l'Écriture, c'est-à-dire contre Dieu même et tombe dans l'athéisme *(Observations sur la politique d'Aristote)*. Ne dites pas que la liberté est un droit naturel; il n'y a pas de droits naturels autres que ceux que nous trouvons dans l'Écriture; il n'y a pas de loi naturelle distincte de la loi révélée *(Observations upon Grotius de jure belli et pacis)*.

La monarchie absolue, fondée par la main de Dieu à l'instant de la création, a duré sans interruption, transmise de père en fils par ordre de primogéniture, jusqu'au temps du déluge, et après le déluge jusqu'à la confusion des langues. Alors nécessairement elle dut se diviser comme les races humaines et s'affaiblir par l'effet du péché. Mais dans chacun de ses démembrements, nous voyons subsister le pouvoir illimité d'un seul, héritage d'un premier chef, d'un patriarche, à la fois le père et le souverain, le propriétaire et le maître de tous ses descendants. Cette vérité, confirmée à la fois par la

révélation et par l'histoire, a été reconnue par Aristote lui-même, la plus grande autorité qu'on puisse consulter après la Bible; car Aristote enseigne que les premiers rois ont été les pères de famille.

Plus tard, la monarchie s'étant corrompue sur toute la terre, Dieu la rétablit solennellement chez son peuple, mais en procédant avec de sages ménagements. Avant de lui donner les rois absolus de Juda et d'Israël, il lui permit les juges. Qu'est-ce qu'était le gouvernement des juges, sinon une monarchie absolue, transmise irrégulièrement, tantôt par hérédité, tantôt par élection? Cependant l'Écriture sainte flétrit l'époque des juges lorsqu'elle dit : « Chacun faisait ce qui était juste à ses propres yeux, parce qu'il n'y avait pas de roi en Israël. » L'absence de la royauté est donc considérée par le saint Esprit comme l'absence de tout gouvernement.

Je fais grâce au lecteur des arguments par lesquels Filmer, appelant le raisonnement au secours de la parole révélée, cherche à démontrer que la liberté dans l'ordre politique, ou le droit pour les peuples de choisir leurs gouvernements et de limiter l'autorité des rois, est une idée chimérique, contradictoire, inapplicable. On se figurera sans peine les tristes sophismes qu'il a pu opposer au témoignage de l'histoire et à l'évidence de la conscience. J'aime mieux montrer dans quelle situation il se représente la cause qu'il a entrepris de défendre. L'on y trouvera tout l'homme et tout le système. La monarchie, dit-il, a été traitée dans ces derniers temps comme Jésus-Christ. Elle a été crucifiée entre deux larrons, dont l'un est le Saint-Siège et l'autre la Ré-

forme. Le premier veut abaisser les rois pour se mettre à leur place et hériter à leur détriment de l'obéissance et de l'attachement des peuples. L'autre, aveuglée par certaines maximes de la philosophie païenne et de la prétendue science du droit naturel, cherche à agiter les peuples chrétiens au nom d'une liberté étrangère au christianisme, également condamnée par l'Ancien et par le Nouveau Testament.

Telle est la doctrine à laquelle Bossuet serait arrivé sans aucun doute s'il avait été aussi résolu et aussi conséquent que Filmer. On n'y trouve aucune des contradictions que nous avons rencontrées dans la *Politique tirée de l'Écriture sainte.* Le droit naturel écarté comme une chimère, la liberté comme une impiété, la philosophie comme une invention du paganisme, le principe d'autorité reste seul debout et, ne reconnaissant pas de limite, se trouve nécessairement conduit à confondre les deux domaines du pouvoir absolu et du pouvoir arbitraire, à plus forte raison du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Mais en voilà assez sur le publiciste des cavaliers. Nous trouverons plus de profit à nous occuper d'un homme qui, par la hauteur de son génie, par l'éclat de sa renommée, par la similitude de sa condition, vient se placer à côté de Bossuet.

V

FÉNELON

I

Fénelon et Bossuet ne diffèrent pas moins l'un de l'autre dans les questions de politique et de droit que dans les questions de théologie. Mais cette différence, on peut dire cette opposition, n'est point précisément ce qu'on pense. On se figure généralement l'auteur du *Télémaque* comme un précurseur des idées libérales du XVIIIe et du XIXe siècle, comme un ennemi de l'ancien régime, comme un défenseur de la liberté et des droits du peuple. C'est une erreur profonde. Fénelon, il est vrai, se montre l'adversaire déclaré de la monarchie absolue, si chaleureusement défendue par son rival, mais c'est au profit de l'aristocratie et de la vieille société française, de l'ancienne indépendance des provinces

et des maisons seigneuriales, qui, sous le ministère de Richelieu et de Mazarin, essaya vainement de lutter contre le régime nouveau. La tendresse et la générosité de son âme se font jour dans les maximes générales, comme lorsqu'il défend dans le droit des gens les droits de l'humanité et de la charité chrétienne, et dans l'ordre civil la liberté de conscience telle qu'il pouvait la comprendre et qu'il la pratiquait, quand il refusait l'appui des dragons pour convertir les protestants du Poitou. Mais dès qu'il faut descendre de ces hauteurs pour aborder les questions de législation et de politique, alors sa vue se trouble ou se tourne vers le passé. Ou si l'on veut me permettre de lui appliquer ces expressions de notre temps, il est libéral contre la royauté et contre Louis XIV ; il est de l'ancien régime contre la bourgeoisie et le peuple.

Je vais essayer maintenant de faire connaître ses idées en prenant pour base ceux de ses ouvrages qui rentrent naturellement dans la sphère de ces études.

Le premier qui se présente et, sans contredit, le plus populaire de tous, est le *Télémaque*. Mais je ne m'arrêterai qu'un instant à cette œuvre charmante, parce que ce n'est pas là qu'il faut chercher la véritable pensée, les véritables espérances de Fénelon. Jusqu'aux pensées et aux maximes les plus générales, tout dans le *Télémaque* a le caractère de la fiction ; de sorte qu'il est difficile de discerner entre le domaine de la réalité et celui de la poésie, entre les conseils que l'auteur adresse à son temps ou du moins à une génération peu éloignée, et les rêves

irréalisables auxquels s'abandonne sa riche imagination.

Il y a dans ce livre deux plans de république complètement différents : l'un destiné à un peuple pastoral, la Bétique, et l'autre à un peuple agricole, la république de Salente. La première est un État de pure fantaisie, une réminiscence de l'Arcadie des poètes, qui nous transporte chez un peuple de pasteurs comme ceux qui vivaient sous le sceptre fabuleux de Saturne. Elle nous peint des hommes qui n'ont aucune des passions, aucun des besoins et par conséquent aucun des vices de l'humanité; qui ont tout mis en commun parce qu'ils ne possèdent rien et n'ont besoin de rien; enfin des enfants livrés à l'innocence et à la paix de leur âge, tandis que la nature, en tendre mère, les dispense de tout souci et de tout travail.

La République de Salente, à travers des préceptes très puérils de toilette, de cuisine, de ménage et d'architecture, dont l'influence n'a peut-être pas été étrangère aux descriptions nauséabondes du *Voyage en Icarie*, nous découvre déjà beaucoup mieux les sentiments politiques de l'illustre archevêque. Là tout est donné à l'agriculture et à l'abondance, à la paix, au bonheur qu'on peut attendre des travaux et des biens de la terre. La population y est représentée comme la plus grande richesse, la guerre et les impôts qu'elle amène à sa suite comme le plus grand des maux. C'est chez Fénelon la part de l'opposition, la critique du gouvernement de Louis XIV. Mais il y a quelque chose de plus. L'État de Salente si simple et si primitif qu'il puisse être, si hostile

au faste et à la magnificence extérieure, est cependant un État aristocratique dont les citoyens, divisés en sept classes, se distinguent les uns des autres par leurs vêtements, aussi bien que par leur condition, leurs occupations, leurs droits, et où le premier rang appartient à la naissance. « Réglez les conditions par la naissance, dit le sage Mentor, le législateur de cette république imaginaire. Mettez au premier rang ceux qui ont une noblesse plus ancienne et plus éclatante. Ceux qui auront le mérite et l'autorité des emplois seront assez contents de vivre après ces anciennes et illustres familles qui sont dans une si longue possession des premiers honneurs. Les hommes qui n'ont pas la même noblesse leur céderont sans peine, pourvu que vous ne les accoutumiez point à se méconnaître dans une trop prompte et trop haute fortune, et que vous donniez des louanges à la modération de ceux qui seront modestes dans la prospérité. La distinction la moins exposée à l'envie est celle qui vient d'une longue suite d'ancêtres (liv. XII). »

Mais ces castes échelonnées les unes sur les autres en raison de l'antiquité de leur origine, ne doivent pas être comme à Versailles une vaine décoration d'antichambre, elles sont appelées à l'exercice d'un pouvoir légal et sont destinées à former un contrepoids au pouvoir absolu. « Souvenez-vous, dit encore Mentor, que les pays où la domination du souverain est plus absolue, sont ceux où les souverains sont moins puissants. Ils prennent tout, ils ruinent tout, ils possèdent seuls tout l'État ; mais aussi tout l'État languit, les villes diminuent chaque

jour, le commerce tarit. La moindre révolution suffit pour renverser le pouvoir absolu, tandis que les corps constitués sur le privilège de la naissance, les castes offrent plus de résistance aux changements. » Cela seul est une raison de préférer le système de Bossuet : il a été plus favorable à l'unité de la nation française et à la Révolution de 1789.

Mais encore une fois, la pensée politique de Fénelon n'est pas là, ou si elle y est, elle ne se laisse apercevoir que par allusion. Pour la voir sans réticence et l'embrasser tout entière, il faut la chercher dans les écrits suivants, beaucoup trop négligés par les gens du monde, et que les savants eux-mêmes, les philosophes et les historiens, ne consultent pas aussi souvent qu'ils le devraient : l'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, composé à l'usage du Dauphin, le duc de Bourgogne, et publié seulement en 1734, dix-neuf ans après la mort de l'auteur ; l'*Essai philosophique sur le gouvernement civil*, rédigé par le chevalier de Ramsay, d'après les entretiens de Fénelon avec le prétendant à la couronne d'Angleterre, Jacques III ou le Chevalier de Saint-George, pendant le séjour que ce jeune prince fit à Cambrai de 1709 à 1710, et publié pour la première fois en 1721 ; enfin les *Mémoires concernant la guerre de la succession d'Espagne* et les *Plans de gouvernement* concertés avec le duc de Chevreuse pour être proposés au duc de Bourgogne[1].

Le premier de ces ouvrages, l'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, sous une forme moitié

1. Dans le tome XXII des *Œuvres complètes de Fénelon*, édition Lebel.

religieuse, moitié politique, qui tient à la fois de l'homélie et du mémoire, ne contient que la partie négative ou critique et les maximes les plus générales de la politique et du droit naturel de Fénelon. Ce sont des conseils de tempérance, de modération et même d'austérité, qui, adressés à l'héritier de la couronne de France, doivent être pris évidemment pour un blâme du système de gouvernement suivi par Louis XIV, de la licence de ses mœurs et du faste extraordinaire qui régnait à sa cour. Sous ce roi conquérant, c'est surtout l'esprit de conquête et l'ambition militaire que Fénelon représente comme le comble de l'iniquité et la source de toutes les misères. « On pend un pauvre malheureux, dit-il (édition Lebel, t. XXII, p. 286), pour avoir volé une pistole sur le grand chemin dans son besoin extrême, et on traite de héros un homme qui a fait la conquête, c'est-à-dire qui subjugue injustement les pays d'un État voisin. Doit-on être moins juste en grand qu'en petit? La justice n'est-elle plus justice quand il s'agit des plus grands intérêts? Des millions d'hommes qui composent une nation, sont-ils moins frères qu'un seul homme? »

Non seulement la conquête est une injustice, aux yeux de Fénelon, et la plus grande violation de toutes les lois divines et humaines; il l'accuse encore d'être la source de toutes les calamités qui pesaient alors sur la France. Il faut lire dans son troisième mémoire sur la guerre de la succession d'Espagne, celui qui a pour titre : *Mémoire sur la situation déplorable de la France en 1710*, le tableau qu'il trace de l'état de notre pays,

pour se faire une idée des fatales conséquences de l'administration civile et des expéditions militaires de Louis XIV, et des tristes prévisions qu'elles inspirent à Fénelon. « Pour moi, dit-il, si je prenais la liberté de juger de l'état de la France par les morceaux de gouvernement que j'entrevois sur cette frontière, je conclurais qu'on ne vit plus que par miracle ; que c'est une vieille machine délabrée qui va encore de l'ancien branle qu'on lui a donné et qui achèvera de se briser au premier choc. Je serais tenté de croire que notre plus grand mal est que personne ne voit le fond de notre État ; que c'est même une espèce de résolution prise de ne vouloir pas le voir, qu'on n'oserait pas envisager le bout de ses forces auquel on touche ; que tout se réduit à fermer les yeux et à ouvrir la main pour prendre toujours sans savoir si on trouvera de quoi prendre ; qu'il n'y a que le miracle d'aujourd'hui qui réponde de celui qui est nécessaire demain et qu'on ne voudra voir le détail et le total de nos maux, pour prendre un parti proportionné, que quand il sera trop tard. »

Ce sombre tableau n'a pas été tracé par un mécontent ou par un envieux, mais par le philosophe chrétien à qui l'on doit ces maximes : « Il ne faut pas que tous soient à un seul ; mais un seul doit être à tous pour faire leur bonheur. » — « Un roi doit être tout puissant pour faire le bien et avoir les mains liées pour le mal. » — « Le roi n'est que l'homme du peuple ; il n'est digne de la royauté qu'autant qu'il s'oublie pour le bien public. »

Mais ni cette critique courageuse ni ces généreux

préceptes ne forment encore une doctrine, un plan de gouvernement, un système d'organisation capable de donner aux peuples ce qui leur manque. Nous allons voir maintenant comment Fénelon croit répondre à ce besoin et quelle idée il s'est faite de cette seconde partie de sa tâche.

II

Dans le système de gouvernement et d'organisation sociale conçu par Fénelon, il y a encore deux choses à distinguer : une théorie générale, philosophique, qui s'adresse indistinctement à tous les peuples, qui nous représente l'idéal des sociétés futures ; et des applications qui, dans la pensée de l'illustre archevêque, pourraient être réalisées sans retard et sont faites particulièrement pour la France. La première a été développée surtout dans l'*Essai philosophique sur le gouvernement civil* et dans les *Suppléments* à l'*Examen de conscience*. Les secondes forment la matière des *Plans de gouvernement concertés avec le duc de Chevreuse*. C'est naturellement la théorie qui doit nous attirer d'abord et exciter au plus haut degré notre attention.

La raison et la justice, selon les idées générales de Fénelon, condamnent également le despotisme des rois et le despotisme de la multitude. « Le despotisme tyrannique des souverains, dit-il (*Examen de conscience*, 2e supplément), est un attentat sur les droits de la fraternité humaine : c'est renverser la grande et sage loi de la nature, dont ils ne doivent être que les conservateurs. Le despotisme de la multitude est

une puissance folle et aveugle qui se tourne contre elle-même... La sagesse de tout gouvernement, quel qu'il soit, consiste à trouver le juste milieu entre ces deux extrémités affreuses dans une liberté modérée par la seule autorité des lois. » Rien de plus juste, sans doute, que cette règle; mais aussi rien de plus difficile à observer. Où est le despotisme? Où est l'anarchie? Où est le critérium précis qui m'aide à les distinguer l'un de l'autre? Voilà ce que Fénelon ne dit pas, et dès le premier pas cette lacune le condamne nécessairement à passer du vague à l'arbitraire.

Le despotisme et l'anarchie lui paraissent être comme un dilemme éternellement posé devant l'humanité : « Les souverains, jaloux de leur autorité, veulent toujours l'étendre : les peuples, passionnés pour leur liberté, veulent toujours l'augmenter. » Cependant, il vaut mieux pencher du côté de l'autorité que du côté de la liberté. Aussi « quand l'autorité souveraine est une fois fixée par les lois fondamentales dans un seul, dans peu, ou dans plusieurs, il faut en supporter les abus, si l'on n'y peut remédier par des voies compatibles avec l'ordre. » En d'autres termes, point de révolutions, à quelque titre que ce soit ; il n'y a point de révolution légitime ; telle est la conséquence qui résulte de cette maxime et que Fénelon a développée dans un chapitre spécial. Et pourquoi donc point de révolution si le droit, si l'humanité, si la justice sont visiblement outragés et foulés aux pieds Le droit, la justice, comme l'a très bien dit Grotius, ne nous appartiennent pas ; nous leur appartenons, au contraire, et il ne nous est

pas permis d'en faire le sacrifice. Un individu peut se sacrifier, non la société entière.

Au lieu de révolution, Fénelon propose la persuasion, j'allais dire la prédication : il veut qu'on exhorte les souverains, qu'on exhorte les peuples. On dira aux premiers « que le pouvoir sans bornes est une frénésie qui ruine leur propre autorité ». On leur annoncera « une révolution soudaine et violente qui, loin de modérer simplement leur autorité excessive, l'abattra sans ressource ». D'un autre côté, on doit enseigner aux peuples à plaindre les rois et à les excuser, à prendre pitié de leur sort qui les place, avec les faiblesses et les infirmités de l'homme, dans une position qui exigerait des vertus surhumaines.

D'ailleurs, l'autorité a ses racines dans la nature même de l'homme, ce qui pour un homme raisonnable et pieux, veut dire la volonté divine. En effet, Dieu nous fait tous naître inégaux. Les uns ont reçu les qualités qu'il faut pour obéir et les autres pour commander. Nous sommes supérieurs les uns aux autres en vertu, en sagesse, en courage, et par la loi même de la génération : car les pères ont une autorité naturelle sur leurs enfants. Si les hommes obéissaient à leur raison au lieu d'obéir à leurs passions, les sages, les vertueux, les courageux exerceraient le commandement ; l'autorité appartiendrait aux plus anciens, aux pères de la tribu ou du peuple ; mais l'autorité et l'ambition l'emportent. Tous veulent commander, personne ne veut obéir ; tous prétendent être les plus sages, les plus vertueux, les plus courageux. Alors que faire? Il faut remplacer

l'autorité naturelle par une autorité positive, par une autorité fondée sur les lois; et cette autorité que les lois auront réglée, qu'elles auront attribuée à une famille de préférence aux autres, sera aussi légitime, aussi divine que l'autorité naturelle. Elle sera divine, dit Fénelon, et non de pure convention, non le résultat d'un contrat : car tout contrat peut être déchiré, peut être suspendu, peut être modifié par la volonté des contractants; ce qui laissera la société sans autorité ou livrée en proie à l'anarchie. « Le droit donc qu'ont une ou plusieurs personnes de gouverner, préférablement aux autres, ne vient que de l'ordre exprès de la Providence. Comme dans le physique et le naturel, il y a une action secrète et universelle du premier moteur, qui est l'unique source de toute la force, de tout l'ordre, de tous les mouvements que nous voyons dans la nature; de même dans le gouvernement du monde, il y a une providence souveraine et cachée, qui arrange tout selon les desseins éternels (*Essai philos.* ch. VI). »

C'est la vraie théorie du droit divin, plus modeste, plus rationnelle, moins solennelle que dans Bossuet, mais cependant tout aussi facile à reconnaître. Ce n'est pas seulement à l'autorité et à l'ordre politique que Fénelon l'applique; il l'étend à toute espèce d'inégalité, à tous les privilèges de la naissance et de la fortune. « Ce n'est pas par hasard que les uns naissent pauvres, les autres riches; les uns grands, les autres petits; les uns rois, les autres sujets. Ce partage inégal des biens et des honneurs de ce monde est fait avec une sagesse infinie, qui sait ce qui convient à chacune de ces créatures. »

« .... Cette inégalité de rangs, et ces dignités qui révoltent souvent, deviennent pourtant justes quand on les considère comme des suites de l'ordre établi pour conserver la paix de la société. » Il résulte de là non seulement que la richesse, mais aussi la misère; que non seulement la distinction du rang, mais aussi la bassesse sont nécessaires à l'ordre social. « Attaquer cette hiérarchie, est, selon Fénelon, commettre un crime de lèse-majesté divine; ne point se contenter de la médiocrité et de la bassesse de son état, c'est blasphémer contre la Providence, c'est attenter sur les droits du souverain père de famille, qui donne à chacun de ses enfants la place qui lui convient. »

Toute autorité établie est donc légitime et par conséquent sacrée. Mais alors comment distinguer entre le droit et le fait? Comment séparer la légitimité de l'usurpation, puisqu'il suffit à l'usurpateur de triompher pour devenir légitime à son tour? Ce n'est pas moi qui élève l'objection, c'est Fénelon lui-même: car il a très bien compris que les lois qui désignent l'autorité et en règlent la transmission viennent de l'autorité elle-même et non de la volonté du peuple; c'est l'autorité après tout qui fait sa propre consécration. Voici comment il s'efforce de résoudre cette difficulté: l'autorité politique, dans l'origine, était fondée sur la paternité, comme nous le voyons par l'exemple des patriarches et par l'histoire grecque: les Pélasgiens, les Hellènes, les Héraclides n'étaient pas autre chose, avant de devenir des peuples, que les enfants de Pélasgus, d'Hellène, fils de Deucalion et d'Hercule. Les premiers rois de ces héros

ont conservé l'autorité de leurs pères sur toute la race. Oui ; mais cet ordre a fini par se briser ; alors où est le fondement de l'autorité? Il est dans la conquête, répond Fénelon sans hésiter ; « mais une conquête d'abord injuste devient juste par une longue suite d'années (*Essai philosop*, ch. IX). » De sorte que les anciens conquérants ont raison, les nouveaux ont tort. L'usurpation ne devient légitime qu'en vieillissant ; c'est une affaire de temps. Mais cela même est assez difficile à justifier. Fénelon le sent bien, et il a cru se sauver en rendant la question plus générale, c'est-à-dire en appliquant à la propriété ce qu'il dit de la souveraineté politique. Aux yeux de la raison, dans l'ordre naturel, la propriété n'existe pas plus que la souveraineté. « Nous sommes tous citoyens de l'univers, dit-il (ch. IX), enfants d'un même père, frères par une identité de nature, et par conséquent nous naissons tous avec un droit égal à tout ce dont nous avons besoin pour notre conservation. » Selon ce principe, rien n'est plus contraire à la nature que le partage inégal des biens, l'opulence exorbitante des uns, qui n'ont aucun mérite personnel, et la pauvreté affreuse des autres, qui sont infiniment estimables. Cependant le partage inégal des biens est nécessaire pour prévenir les désordres, et les lois civiles l'ont établi. De même l'autorité ne devrait être fondée que sur la supériorité du mérite ; mais comme on arriverait avec ce principe à l'anarchie, il a fallu donner à l'autorité une autre base, celle des lois positives. Si la propriété est légitime, l'autorité l'est aussi ; et poussant le raisonnement à ses dernières conséquences, Fénelon

suppose un dialogue entre un républicain et un voleur, où le dernier de ces personnages se sert exactement des mêmes arguments que le premier. Il n'y a qu'une réponse à faire à ce raisonnement : déclarer que la propriété est contraire à la nature, c'est détruire la propriété, sans édifier l'autorité : et dire que l'autorité est fondée sur la conquête, c'est justifier la violence, c'est absoudre le despotisme, c'est légitimer non les révolutions, mais les révoltes.

Quoi qu'il en soit, voilà l'autorité établie : il faut savoir maintenant comment elle doit être constituée, ou quelle est la meilleure forme de gouvernement. Passant en revue les différents états reconnus par les historiens et les philosophes, Fénelon les rejette successivement comme également vicieux. Le croirait-on d'après les principes qu'on lui prête et la sympathie qu'il a toujours inspirée aux apôtres des idées constitutionnelles ? Il combat surtout les gouvernements mixtes, ou du moins ceux qui admettent l'intervention du peuple avec celle de la royauté et de la noblesse ; et après avoir fait servir à ses fins l'histoire romaine et l'histoire d'Angleterre, interprétées à sa façon (On voit par ce nouvel exemple combien l'histoire est complaisante!), il conclut en faveur de la *monarchie pure, modérée par l'aristocratie.*

Ces mots ne sont pas difficiles à entendre, et d'ailleurs Fénelon prend soin de nous les expliquer. Une monarchie pure, modérée par l'aristocratie, ce n'est pas seulement celle où le roi ne peut gouverner qu'avec la noblesse, mais où toutes les dignités, immuables dans leurs attributions, sont héréditaires dans les grandes familles, comme le trône dans la

famille régnante. Le roi ne choisira ni ses conseillers ni ses officiers, il les recevra du hasard de la naissance et ne pourra rien changer à l'ordre établi parmi eux par l'origine plus ou moins ancienne de leurs maisons. Quant au peuple, on fera ce qu'on pourra pour qu'il ait le nécessaire ; on n'oubliera pas que, s'il meurt de faim, les forces lui manqueront pour travailler ; on lui épargnera les impôts trop lourds et les charges inutiles ; mais il n'aura aucune part, soit directe, soit indirecte, dans l'exercice du pouvoir ; car dès qu'il entre dans le gouvernement de l'État, il l'envahit tout entier. Il n'y a qu'une seule circonstance où l'on pourra réunir les députés du tiers état. C'est lorsque les coffres de l'État seront vides ou quand des circonstances critiques, réclamant des ressources extraordinaires, le gouvernement aura besoin de savoir sur quelle somme il peut compter. Du reste, il ne faut pas croire que même dans ce cas le consentement du tiers soit indispensable. S'il le donne, on lui laissera l'honneur du sacrifice ; s'il le refuse, on s'en passera.

Toute la constitution proposée par Fénelon peut se résumer dans ces mots : « La noblesse au travail de l'esprit, le peuple au travail du corps[1]. » Cette constitution ne sera pas écrite ; à quoi bon ? Elle se perpétuera avec la nation elle-même et de la même manière. Elle aura ses racines en quelque façon

1. « Quand les emplois sont réglés par la naissance, chaque ordre de l'État s'applique au travail pour lequel la nature et la providence l'ont destiné, selon la subordination, sans vouloir aspirer par ambition à confondre les rangs. De cette manière, on engage la noblesse au travail de l'esprit et le peuple au travail du corps (2e supplément à l'*Examen de conscience*). »

dans le sol et sera comme une tradition vivante. Fénelon n'a pas de goût pour les constitutions écrites, nécessairement appelées à changer, suivant les circonstances. D'ailleurs, ses idées sur l'institution divine du pouvoir ne lui permettent pas d'admettre un contrat entre le roi et la nation, entre l'aristocratie et le peuple.

D'après la théorie, on peut juger des applications ou des réformes proposées pour la France dans les *Plans de gouvernement concertés avec le duc de Chevreuse*. Aussi, est-il superflu de les exposer en détail; ce sera assez d'en faire la simple énumération. Ce que demande Fénelon au duc de Bourgogne, ce qu'il espère de ce jeune prince, quand il aura pris possession du trône de ses aïeux, c'est le rétablissement des états généraux au profit de la noblesse et du clergé, et où les députés du tiers, toujours en minorité, ne paraîtront que pour se sacrifier et pour subir la loi du plus fort :

C'est que ces assemblées générales, non pas de la nation, mais de l'aristocratie, exercent, avec le droit de voter les impôts, le pouvoir législatif et même judiciaire; car elles pourront citer à leur barre et punir avec la dernière rigueur les magistrats qui auront abusé de leur autorité :

C'est que, avec les états généraux renaissent aussi les états provinciaux, constitués sur le modèle des premiers et appelés non seulement à fixer les impôts, mais à donner des lois et des règlements à leurs circonscriptions respectives, sans aucune intervention de l'autorité centrale:

C'est que, dans l'administration, à la cour, dans

l'armée, dans les tribunaux, toutes les charges soient héréditaires ; que la vénalité des offices soit remplacée par l'hérédité, et l'hérédité établie au profit de la noblesse :

C'est que des lois sévères soient rendues pour garder à la noblesse ses privileges et son rang, empêcher les mésalliances, même entre la petite et la grande noblesse, les usurpations de titres, l'aliénation des biens nobles, l'anoblissement des plébéiens par lettres royales, et maintenir jusque dans l'éducation publique une ligne de démarcation infranchissable entre l'aristocratie et le peuple. Les jeunes nobles seront élevés, suivant leur rang, dans des maisons particulières, d'où ils sortiront pour s'emparer de toutes les fonctions de l'État.

Il y a aussi quelques idées libérales mêlées à ces vœux rétrogrades. Fénelon demande la liberté du commerce, non seulement à l'intérieur, mais entre la France et l'étranger ; la liberté de l'industrie et le droit pour l'aristocratie de se présenter sans déroger sur ce nouveau champ de bataille. Il veut que l'État, au lieu d'affermer les impôts et de livrer les contribuables à la rapacité des traitants, perçoive ses revenus par ses propres agents. Il veut un code uniforme pour toute la France au lieu de cette multitude de lois et de coutumes contradictoires, en vigueur jusqu'à la révolution. Enfin, ce qui est bien plus que tout cela, il veut que le principe de la tolérance soit inscrit dans les lois, que la conscience soit affranchie de la contrainte extérieure, et que la religion, pour conquérir les âmes, ne compte que sur la sainteté des exemples et la puissance de la

persuasion. Du reste, il sépare comme Bossuet le pouvoir spirituel du pouvoir temporel. « Le prêtre, dit-il, pour le temporel, doit être soumis au prince comme le dernier des sujets, et le prince doit être soumis au prêtre pour le spirituel, comme le dernier des laïques. »

Mais que peuvent ces vues isolées contre l'ensemble du système? Comment une ombre de liberté, une réforme salutaire et utile pourra-t-elle jamais pénétrer au milieu de ces institutions immobiles? La liberté de l'industrie et du commerce est-elle possible dans un pays où la propriété est inaliénable et sur lequel Fénelon voudrait faire peser en outre le joug des lois somptuaires? L'unité de législation peut-elle se concilier avec le pouvoir législatif des états provinciaux? La liberté de conscience peut-elle se concevoir sans le sentiment de l'humanité, de la piété et de la justice? et que devient ce sentiment dans un pays où les classes sont tellement séparées, qu'elles forment non seulement deux peuples, mais deux races, dont l'une a pour mission d'opprimer l'autre, dont l'une est faite pour les travaux de l'esprit, c'est-à-dire pour la domination et pour la liberté, et l'autre pour les travaux du corps, c'est-à-dire pour l'esclavage. Que devient dans ce partage l'unité nationale? Et en face d'une aristocratie toute puissante, qui entre de plein droit dans le gouvernement de l'État, qui se partage comme un héritage incontesté toutes les dignités, toutes les charges, tous les pouvoirs, que devient la monarchie elle-même, cette *monarchie pure* que Fénelon craint d'abaisser en la liant par un contrat,

en la soumettant aux conditions d'une constitution écrite?

Rien n'est donc plus contradictoire que la politique de Fénelon quand on la soumet à l'épreuve du raisonnement. Rien ne paraît plus chimérique quand on la soumet à l'épreuve de l'histoire. L'aristocratie a existé en France sous toutes les formes qu'il lui est possible de revêtir, et dans chacune d'elles elle a démontré son impuissance et les effets désastreux de son règne. Sous la forme féodale, elle était l'anarchie et le règne de la force. Sous la forme politique, avec les dignités et les charges héréditaires, elle a été l'incapacité et l'égoïsme, elle a abouti aux scandales, aux ridicules et aux trahisons de la Fronde. Enfin, à l'état de décoration d'antichambre, sous le règne de Louis XIV, elle était brave sans doute, cependant, pas plus que les bourgeois et les plébéiens sous les régimes suivants, mais vaniteuse et servile, incapable de rien comprendre aux intérêts de l'État, incapable de rien faire pour modérer et ralentir le mouvement des révolutions. Le régime des castes, comme celui de la monarchie absolue, est donc condamné sans retour.

LIVRE V

RETOUR A LA SCIENCE DU DROIT NATUREL

LEIBNIZ

Pour venger la science du droit naturel des offenses qu'elle avait reçues, tant de ses amis imprudents que de ses détracteurs, pour la placer au-dessus des attaques des théologiens et des objections des philosophes, pour renouer enfin la tradition fondée par Grotius en lui donnant à la fois plus d'unité et plus d'indépendance, il ne fallait rien moins que le génie universel de Leibniz. Lui seul, s'il s'y était appliqué, aurait atteint le but vainement poursuivi par le jurisconsulte janséniste Domat, il aurait érigé le droit naturel en une science exacte fondée à la fois sur la philosophie et le droit positif. Mais il a été assez loin dans cette voie pour mériter la reconnaissance et l'admiration de la postérité, quand même ce titre serait le seul qu'il eût laissé.

Fontenelle, dans le charmant éloge qu'il a consacré à Leibniz, dit avec autant d'esprit que de vérité : « Pareil en quelque sorte aux anciens qu

avaient l'adresse de mener jusqu'à huit chevaux attelés de front, il mena de front toutes les sciences. Ainsi nous sommes obligés de le partager ici et pour parler philosophiquement de le décomposer. De plusieurs Hercules l'antiquité n'en a fait qu'un et du seul M. Leibniz nous ferons plusieurs savants. » Ces paroles me tracent mon devoir et me disent que dans l'auteur de la *Théodicée* je ne dois montrer que le jurisconsulte et le régénérateur du droit naturel.

I

Leibniz n'avait que vingt ans lorsqu'il se présenta, en 1666, devant l'université de Leipzig, comme candidat au grade de docteur en droit. Mais il débuta dans sa glorieuse carrière par un échec. La femme du doyen de la faculté de droit l'avait trouvé trop jeune pour le titre qu'il ambitionnait et ce titre lui fut refusé. Il alla dans la même année le chercher un peu plus loin, à l'université d'Altorf, et là il fut non seulement admis aux honneurs du doctorat, mais on lui proposa une place de professeur extraordinaire dans la faculté qui venait de lui accorder ses suffrages.

Leibniz avait d'autres vues. Il savait que Nuremberg, alors une ville très savante, possédait dans ses murs une société d'alchimistes occupée à chercher la pierre philosophale. La curiosité, beaucoup plus que sa foi dans le grand œuvre, le poussa à s'y faire affilier. Il sollicita donc la faveur d'y être admis, dans une lettre qui imitait si bien le langage des adeptes, que Leibniz, comme il l'avoua depuis,

ne la comprenait pas lui-même. C'est précisément ce qui en fit le succès. Il fut accueilli avec transport. Nul ne peut dire sur quel chemin l'aurait conduit cette espièglerie d'écolier, si heureusement il n'avait rencontré à Nuremberg le baron de Boinebourg, chancelier de l'électeur de Mayence. Ce savant homme, vivement frappé de la science et du talent du jeune docteur, l'engagea à poursuivre ses études de jurisprudence et à y joindre celle de l'histoire, lui promettant une place à la cour de son souverain et l'invitant à venir demeurer à Francfort. C'est là que Leibniz, âgé de vingt-deux ans, fit paraître en 1664 son premier ouvrage : la *Nouvelle méthode pour apprendre et enseigner la jurisprudence* (*Methodus nova discendæ docendæque jurisprudentiæ*), suivie dans la même année de la *Réforme du droit* (*Corporis juris reciocinandi ratio*). Ces deux écrits inspirés par le même dessein que *les Lois civiles dans leur ordre naturel* ont une portée bien plus vaste et nous découvrent déjà les vrais principes du droit naturel et du droit positif, parce qu'ils sont à la fois d'un jurisconsulte et d'un philosophe, et de quel philosophe!

C'est par la jurisprudence proprement dite, c'est par le droit romain que Leibniz a été conduit au droit naturel. C'est de même par la politique qu'il est arrivé au droit des gens. En 1669, un an après la publication de la *Nouvelle Méthode*, le trône de Pologne devint vacant par l'abdication de Casimir. Parmi les prétendants qui eurent l'ambition de lui succéder, se trouva le palatin Philippe-Guillaume de Neubourg, un protégé, peut-être un parent, de l'évêque électeur de Mayence. Leibniz, sur l'invitation

de Boinebourg, fit valoir ses droits dans un écrit qu'il publia sous le pseudonyme de Georges Ulicovius le Lithuanien. Cette composition étrange, qui procède par propositions et par démonstrations comme un traité de mathématiques et qui, sous prétexte de faire l'apologie d'un homme, de faire valoir un prétendant, s'élève aux plus hautes considérations de l'histoire, de la morale, de la politique et du droit des gens, porte le titre suivant : *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum.* On y remarque entre autres la vingt-deuxième et la vingt-troisième proposition, assez singulières sous la plume d'un auteur luthérien, si cet auteur ne s'appelait point Leibniz. Ces propositions exigent que le candidat au trône de Pologne soit catholique, *eligendus catholicus esto*, et qu'il le soit avant tout espoir de régner : *eligendus ante spem regni catholicus esto.* Guillaume de Neubourg ne fut pas nommé; mais la défense de Leibniz fut extrêmement remarquée et lui valut le titre de conseiller de chancellerie à la petite cour de Francfort.

L'impartialité, et je ne crains pas de l'appeler ainsi, le libéralisme de Leibniz en matière de religion, l'élévation de ses idées sur le droit des gens, ne tarda pas à se produire dans une autre occasion.

En 1678, pendant qu'il était au service du duc de Brunswick-Lunebourg et qu'on commençait à traiter de la paix de Nimègue, les princes libres d'Allemagne demandèrent à être traités sur le même pied que les électeurs, qui jouissaient des prérogatives attribuées aux rois. Leibniz, dans son *Traité du droit de*

souveraineté et d'ambassade (*Tractatus de jure suprematus ac legationum principum Germaniæ*), se déclara pour la cause des princes, c'est-à-dire des plus faibles, tant au nom des droits naturels attachés à la souveraineté et propres à garantir l'indépendance des États, qu'au nom du droit public de l'Allemagne. Il se cacha sous le pseudonyme de Cæsarinus Fürstenerius, pour laisser entendre qu'il était également l'ami de l'Empereur (Cæsar) et des princes non électeurs (Fürsten). En effet, il voudrait que tous les États, non seulement de l'Allemagne, mais de l'Occident, formassent entre eux une vaste confédération, une république chrétienne, dont le pape serait le président dans l'ordre moral et l'empereur dans l'ordre matériel. Ce n'est plus le rêve purement religieux du moyen âge, rêve qui n'a jamais été réalisé ; c'est une idée politique d'une réalisation non moins difficile, puisqu'il s'agit de réunir sous la présidence du souverain pontife les princes protestants aussi bien que les princes catholiques. Peut-être Leibniz pensait-il déjà en ce moment aux moyens qu'il proposa plus tard pour amener la conciliation des deux Églises. Son esprit en toute chose, en religion comme en politique, en politique comme en philosophie, visait à l'unité et à la synthèse. Le *Traité du droit de souveraineté et d'ambassade* excita naturellement les applaudissements de l'Allemagne et eut coup sur coup jusqu'à cinq éditions.

Enfin, chargé par son protecteur d'écrire l'histoire des ducs de Brunswick-Lauenbourg, il voulut d'abord s'entourer de tous les documents capables d'éclairer ses recherches et parcourut dans ce dessein l'Alle-

magne et l'Italie. Il en rapporta une riche moisson de chartes, traités, pièces diplomatiques et politiques de toute nature qu'il réunit dans un recueil intitulé *Codex juris genticum diplomaticus* et qu'il publia en 1693, précédé d'une dissertation admirable sur les principes du droit de la nature et des gens. C'est pendant qu'il voyageait en Italie pour rassembler les éléments de son *Code diplomatique*, qu'eut lieu, à ce qu'on assure, la fameuse aventure du chapelet. Comme il passait par mer, de Venise à Mesola, seul dans une petite barque dirigée par des marins du pays, une furieuse tempête s'éleva tout à coup. Le pilote, attribuant cet accident à la présence d'un hérétique, et ne croyant pas d'ailleurs être compris d'un allemand, proposa à ses compagnons de le jeter à la mer en gardant toutefois son argent et ses effets. A ces mots, prenant un air impassible comme s'il n'avait rien entendu, Leibniz tira de sa poche un long chapelet dont il s'était muni par précaution et se mit à le réciter dévotement. Cet artifice innocent lui sauva la vie.

Si l'on joint aux divers écrits que je viens de citer deux petites dissertations dont l'une a pour titre *Observations sur le principe du droit (Observationes de principio juris)* et l'autre *Remarques sur les principes de Pufendorf*, on aura la liste de tous les ouvrages de Leibniz qui intéressent le droit naturel[1]. C'est dire que Leibniz ne s'est jamais occupé de cette science d'une manière systématique et suivie, mais

1. Ils sont tous réunis sous le titre de *Jurisprudentia* dans la 3e partie du 4e volume des œuvres de Leibniz publiées par Dutens, in-4°, Genève, 1768.

par occasion et comme par accident. Cependant il ne faut aucun effort pour reconnaître dans ces traités détachés une doctrine complète et parfaitement une, aussi vive dans l'expression que profonde dans la pensée, où tous les problèmes relatifs à cette branche des connaissances humaines sont nettement posés et résolus avec autorité. Nous y apprenons, en effet, quel est, selon la raison et la nature, le principe suprême, la source la plus élevée du droit, quelle en est la fin, quel en est l'objet, quelles sont les diverses parties dont il se compose, quels en sont les résultats ou les effets les plus importants, quels sont enfin les rapports du droit naturel avec le droit positif. Mais avant de suivre Leibniz dans l'examen de ces diverses questions, je dois d'abord donner une idée du plan de réforme et de la nouvelle méthode qu'il veut introduire dans la jurisprudence. Ces vues se recommandent d'autant plus à l'intérêt qu'elles sont d'un jeune homme de vingt-deux ans.

II

Leibniz veut que la jurisprudence, ainsi que la théologie avec laquelle elle a plus d'une ressemblance, se divise en quatre parties : une partie *didactique* ou élémentaire, qui ne renferme que les notions les plus essentielles; une partie *historique* qui remonte jusqu'à l'origine, aux motifs et aux causes de chaque loi pour les embrasser ensuite toutes ensemble dans leur unité et leur succession ;

une partie *exégétique* qui enseigne l'art de démêler le vrai sens des lois au milieu des interprétations erronées ou arbitraires dont on cherche à l'obscurcir ; enfin une partie *polémique*, qui n'est que l'art de la controverse, l'art de la dialectique appliqué à la jurisprudence.

Dans la partie didactique, au lieu du chaos que nous présente le droit romain et que Leibniz avait aperçu plus de vingt ans avant Domat, quoique plus jeune que lui de plus de vingt ans ; au lieu de l'ordre arbitraire adopté par Tribonien, il veut qu'on suive une marche régulière, une classification avouée par la raison. La division des lois selon les personnes, les choses et les actions, est d'après lui une division illogique; car toutes les lois relatives aux choses dérivent de la nature des personnes. Il désire aussi qu'on fasse disparaître dans un enseignement élémentaire la distinction qui existe entre les divers monuments du droit; que le code, le digeste, les novelles, les institutes, sans être nommés une seule fois, contribuent également à faire un corps de doctrine composé des lois et des principes les plus incontestés.

Mais avant d'aborder cette tâche, il y en a encore une autre à remplir, il faut emprunter à la raison, c'est-à-dire au droit naturel, les définitions sans lesquelles il n'y a pas de droit positif. Il faut dire ce que c'est que le juste et l'injuste, ce qu'on doit entendre par les mots droit, obligation, liberté, propriété ; il faut donner une classification méthodique de toutes les espèces d'obligations et de droits, qui peuvent être l'objet de la législation et de la jurisprudence. Il faut montrer que, se rapportant les

uns à notre corps, les autres à nos biens, d'autres à nos personnes, ils sont appelés à régler la liberté, la propriété et l'autorité.

Après les définitions, on s'occupera des préceptes, c'est-à-dire des lois elles-mêmes. Après qu'on aura emprunté au droit naturel les idées les plus générales et les plus indispensables, on s'occupera, d'après une méthode également empruntée à la raison, des matières du droit positif. Cette méthode est la même qui a été préconisée et mise en pratique par Domat. Elle consiste à descendre de déduction en déduction des lois les plus nécessaires et les plus générales aux dispositions les plus particulières. Ainsi l'on s'occupera d'abord des lois qui dérivent de la nature elle-même et qui embrassent toute la vie de l'homme, comme celles qui gouvernent le mariage et la famille. Après cela viendront celles qui ne s'appliquent qu'à certaines classes de la société, en raison de leur position et de leur caractère; enfin l'on abordera celles qui règlent les conventions et qui ne concernent que des cas particuliers. Tel est le plan qu'on devrait suivre, selon Leibniz, dans l'enseignement élémentaire ou dans la partie didactique du droit.

Après la partie didactique vient l'histoire. Or, l'histoire appliquée au droit, c'est l'explication des lois par les faits, c'est-à-dire par les événements et les circonstances qui les ont fait naître. L'histoire du droit et même du droit romain, n'est pas renfermée tout entière dans l'histoire romaine. Puisque les lois romaines ont été adoptées dans le code théodosien par les barbares et dans le code de Justinien par les peuples modernes, il faut étudier l'histoire

des barbares, celle du moyen âge, celle des nations contemporaines. Enfin, comme le droit romain est souvent d'accord ou en collision avec le droit canon, il faut s'appliquer également à la connaissance des lois et de l'histoire ecclésiastiques. C'est ainsi que Leibniz, en posant les bases de la jurisprudence moderne, et en faisant pénétrer dans son sein les principes les plus essentiels du droit naturel, devenait aussi le fondateur de l'école historique, ouvrait la voie qu'ont parcourue plus tard M. de Savigny et les jurisconsultes français, ses disciples. Rien de plus curieux que l'insistance avec laquelle ce luthérien recommande l'étude du droit canon. S'élevant au-dessus de l'esprit de secte, il fait remarquer que la papauté a joué un grand rôle dans la société chrétienne; par conséquent que le droit des peuples chrétiens, que leurs institutions privées ne sauraient être bien comprises sans la connaissance du droit ecclésiastique. Mais il faut que cette science soit étudiée d'une manière rationnelle; il faut chercher dans les faits, dans les intérêts, dans les passions des hommes et dans la suite des événements la raison des constitutions des papes, comme il faut chercher dans l'histoire romaine la raison du droit prétorien et de chaque constitution des empereurs. Entre tous les peuples, ce sont les Français que Leibniz juge les plus propres à cette délicate et grande tâche; car, dit-il (*Epistola ad Blumium*, éd. Dutens, t. IV, p. 283), alors même qu'ils se disent catholiques, ils conservent toujours une grande liberté de parole : *Galli tamen sic satis liberi oris sunt, etiam qui se catholicos vocant.*

Une autre idée de Leibniz, fécondée après lui et consacrée en France il y a un quart de siècle, par une chaire de nouvelle création, c'est la législation comparée, c'est l'étude comparée des codes de toutes les nations civilisées. Cette étude si nouvellement introduite parmi nous et renfermée encore dans des limites si restreintes, était dans sa pensée une partie indispensable de l'histoire du droit.

L'histoire est à son tour, dans les matières de jurisprudence, le plus solide fondement de l'exégèse, c'est-à-dire la règle la plus certaine de l'interprétation des lois. Mais l'exégèse s'applique à deux choses différentes : au texte qui renferme la loi et à la loi elle-même. Pour l'interprétation du texte, la connaissance exacte de la langue, aidée de quelques faits et surtout des observations de la philologie, peut suffire à la rigueur. Il n'en est pas de même de l'interprétation des lois. Pour comprendre une loi, il faut en saisir l'esprit, et pour en saisir l'esprit, il faut se mettre à la place de celui qui l'a faite, c'est-à-dire qu'il faut remonter à ses motifs et à ses causes. Mais cela n'est pas toujours possible : on rencontre souvent des lois qui se contredisent formellement, et d'autres qui conservent un sens équivoque malgré les efforts qu'on a pu faire pour les expliquer. Quand donc une ou plusieurs lois se contredisent, répond Leibniz, c'est que l'une de ces lois a probablement été abrogée et est restée dans le texte par l'ignorance ou l'inadvertance des jurisconsultes. Or, il ne faut jamais craindre de mettre la raison au-dessus de la lettre morte. Quant aux lois ambiguës, il faut les éclairer

par l'analogie, il faut rechercher le sens précis qu'elles peuvent offrir dans un cas analogue ou semblable, et les considérer dans leurs rapports avec toutes les lois du même ordre.

Enfin, la polémique ou la controverse n'est qu'une forme particulière de l'exégèse. C'est l'exégèse pratiquée sous l'aiguillon de la contradiction ; c'est l'exégèse transportée dans la plaidoirie. Dès lors, il est facile d'en tracer les règles. Elles se ramènent toutes à deux : l'équité et l'analogie. L'équité doit être invoquée dans tous les cas douteux qu'il est impossible de soumettre à un texte formel. Au contraire, quand les textes sont là, mais qu'ils ne s'appliquent pas d'une manière évidente et directe aux cas controversés, alors il faut recourir à l'analogie. Ce que la loi a statué pour les cas analogues, il faut l'admettre pour le cas présent. C'est ainsi que Leibniz, déjà dominé par l'esprit de synthèse et la méthode éclectique qu'il a transportée plus tard dans la philosophie, cherche à concilier entre elles deux écoles de jurisprudence entièrement opposées et qui se disputent encore aujourd'hui le choix des jurisconsultes : l'école de l'équité et l'école du sens littéral, ou pour l'appeler d'un nom plus honorable, l'école historique. Cependant, il ne faut pas croire que Leibniz demeure indifférent entre les deux moyens qu'il propose. Tout en les présentant comme également légitimes, pourvu qu'ils n'empiètent pas l'un sur l'autre, il donne cependant la préférence à l'équité et lui assure une plus grande place. L'équité, dit-il, repose sur des lois immuables, tandis que la similitude ou l'analogie des cas peut souvent être

révoquée en doute. C'est donc l'équité seule qui doit être entendue quand l'intention du législateur peut être contestée et ne s'est pas prononcée d'une manière formelle, ou quand les arrêts de la justice n'ont pas constitué une tradition capable de suppléer à la loi et aussi claire que la loi le devrait être.

Cette opinion paraît seule d'accord tout à la fois avec les intérêts de la justice et avec les intérêts de la loi. Elle ne renverse pas la loi et ne lui fait courir aucun danger, puisqu'elle commande de la respecter toutes les fois qu'elle se fait comprendre. Quand, au contraire, la loi est douteuse ou seulement voilée de quelques nuages, il est juste qu'on l'interprète dans le sens de l'équité, car, en thèse générale, l'équité doit être la base de toutes les lois et c'est un devoir de la supposer dans les intentions du législateur.

Tout l'esprit de Leibniz se révèle dans ce plan : sa méthode sévère et cependant favorable à la diversité des points de vue ; son respect de la logique et tout à la fois de l'érudition la plus curieuse et la plus étendue ; son esprit de conciliation tout prêt à admettre et à corriger l'une par l'autre dans une doctrine supérieure les opinions les plus opposées ; son amour de l'idéal, c'est-à-dire du droit absolu ; sa déférence pour les faits, pour les institutions existantes, en attendant qu'elles fassent place à des institutions meilleures. D'après la réforme qu'il voulait appliquer au droit positif, on peut déjà se faire une idée de sa théorie du droit naturel.

III

Le premier acte de Leibniz, en abordant le droit naturel, est ce que l'on pourrait appeler un acte d'émancipation. Il n'est plus question de l'autorité, de la tradition, de la révélation, de l'Écriture sainte. Le droit naturel, selon lui, s'adresse à la seule raison: *Jus naturale est quod sola ratione sciri potest.* Il a commencé avec la philosophie et a pour premiers interprètes les philosophes les plus illustres de l'antiquité: Platon, Aristote, Cicéron, les stoïciens; et après avoir été quelque temps comme éclipsé par la jurisprudence, par le droit civil et le droit canon, il a été restauré avec éclat au commencement du XVIIe siècle par celui que Leibniz n'appelle jamais autrement que l'incomparable Grotius.

Le droit naturel comprend toutes les lois que la raison impose aux relations de l'homme avec ses semblables, toutes les règles qui distinguent le juste de l'injuste, et qui sont le fondement de l'ordre social. Mais ces lois, si elles méritent véritablement leur nom, dérivent nécessairement et empruntent véritablement leur autorité d'un principe supérieur qui est comme l'essence de la justice et du droit. Quel est ce principe? Faut-il comme Pufendorf le chercher dans la volonté des souverains, sous prétexte que l'autorité, et une autorité sans limites, est la condition première et même la seule condition des sociétés? Faut-il, avec quelques philosophes religieux mais qui ne rejettent pas les lumières de la raison, remonter jusqu'à la volonté divine, et prétendre,

qu'en vertu de sa toute-puissance, Dieu peut créer la différence du bien et du mal, du juste et de l'injuste? Enfin, avec Cumberland et d'autres, devons-nous croire que le droit prend son origine dans la sociabilité humaine, et que la conservation de la société est notre suprême loi; que cela seul est juste ou injuste qui est favorable ou contraire au salut et à la paix des États? Telles sont les diverses opinions que Leibniz entreprend de combattre avant d'exposer ou plutôt en même temps qu'il expose et démontre ses propres idées. Ces opinions, nous les avons déjà rencontrées, et nous les avons réfutées en notre propre nom; mais il n'est pas sans intérêt ni sans utilité de connaître les arguments que Leibniz leur oppose.

La première, celle qui confond le droit avec les lois positives, et qui dans celles-ci n'aperçoit que la volonté d'un maître, l'expression d'un ordre supérieur, lui paraît à peine mériter les honneurs de la critique, et il se borne à la toucher comme en passant. Cette doctrine est à ses yeux absolument la même que celle du matérialiste Hobbes. Au lieu d'expliquer le droit naturel, en remontant à son origine et à son principe, elle le détruit, elle fait disparaître toute différence entre le juste et l'injuste, entre l'usage et l'abus de l'autorité, entre l'autorité et la tyrannie. Bien plus, si Pufendorf avait raison, il faudrait effacer ce mot du dictionnaire; car aucune autorité ne mériterait plus le nom de tyrannie; il faudrait ériger en axiome de toute jurisprudence la morale de la fable du loup et de l'agneau: la raison du plus fort est toujours la meilleure. Cette maxime attein-

drait surtout le droit des gens, non seulement celui qui est fondé sur des principes naturels, mais celui qui invoque les conventions et les traités. Car à quoi bon des traités, si l'on peut les violer dès que l'on en a la puissance ?

La deuxième opinion, qui fait naître le droit de la volonté ou de la toute-puissance divine, est traitée par Leibniz avec plus de respect, mais ne lui paraît pas plus fondée. D'abord le pouvoir illimité, la puissance infinie que Dieu exerce sur ses créatures, sur celles du moins qu'il a douées de raison et de liberté, lui paraît semblable par sa nature, quoique différente par son étendue infinie, à l'autorité d'un père sur ses enfants. Mais quoi ! parce que le père a donné la vie à ses enfants, parce qu'il les tient dans sa dépendance, faut-il conclure qu'il a sur eux un droit absolu, illimité et qui ne peut finir qu'avec la mort ? Non, il y a une loi naturelle, et sur le modèle de celle-ci on a fait des lois civiles qui règlent et qui définissent la puissance paternelle. Le père ne doit faire usage de son autorité que pour l'éducation et la conservation de ceux à qui il a donné le jour ; mais cette tâche accomplie, ses enfants sont émancipés et partagent avec lui tous les droits dont il jouit lui-même, excepté ceux que la reconnaissance et l'amour lui conserveront toujours. Voilà la véritable idée de l'autorité paternelle ; non pas celle que Bossuet, Filmer et Fénelon lui-même, en faisant violence à l'Écriture sainte, ont accommodée à leurs systèmes, mais celle que la nature et la raison nous donnent, et que les ennemis de la société moderne cherchent vainement à obscurcir de nouveau, afin

de commencer la restauration d'un passé odieux par le foyer de la famille. Mais voyons comment Leibniz fait l'application de cette idée à ceux qui font dériver le droit de la puissance divine.

Dieu, par rapport à ses créatures intelligentes et libres, Dieu par rapport au genre humain, est ce qu'un père est à ses enfants. Il n'use de son pouvoir que pour élever notre âme et notre intelligence, que pour développer en nous les facultés qui nous rapprochent de lui, par conséquent l'usage de sa toute-puissance ne peut jamais être arbitraire. Soutenir le contraire, c'est émettre une opinion religieuse en apparence, mais qui tend à dégrader la religion, à abaisser l'idée de Dieu et à blasphémer son nom. S'il était vrai que l'idée du droit fût simplement une création volontaire de la toute-puissance divine, une création arbitraire, qu'en résulterait-il? Nous rentrerions dans le système de Hobbes et de Pufendorf, nous serions dans la nécessité de confondre le droit avec la force, la justice avec le pouvoir, et entre le pouvoir humain et la toute-puissance divine il n'y aurait que la différence du plus au moins. Avec ce principe on risque d'aller plus loin encore. Les ordres mêmes du démon, s'il pouvait partager la divine puissance, comme l'Ahrimane des mages, les ordres du démon seraient aussi sacrés que les commandements de Dieu. Le méchant, en général, cesserait d'être méchant, et deviendrait juste par cela seul qu'il n'aurait rien à craindre d'un plus puissant que lui. Dieu, à plus forte raison, dont la volonté même a créé la différence du juste et de l'injuste, Dieu pourrait à sa fantaisie, selon la doctrine de quelques

fanatiques sur la grâce, damner l'innocent et ouvrir au criminel les portes du ciel.

Il n'y a rien à répondre à cela ; il n'y a pas à reculer devant les conséquences si l'on admet les prémisses, ou si l'on croit que la justice, que les règles de l'équité, au lieu d'être fondées sur la nature de Dieu lui-même, ne sont qu'une création de sa toute-puissance.

Mais à cette première objection vient s'en joindre une autre encore plus grave, s'il est possible. L'opinion qui fait naître le droit de la seule volonté du Créateur ne compromet pas seulement l'existence du droit naturel, elle porte atteinte aux attributs de la nature divine qui font de Dieu la Providence de l'univers, le Père du genre humain, le terme le plus élevé de notre admiration et de notre amour.

En effet, si Dieu nous apparaît seulement comme l'Être tout-puissant, et si nous sommes obligés d'obéir à ses lois, non parce qu'elles commandent le respect, mais parce qu'elles s'appuient sur une force irrésistible, il est impossible de lui accorder un autre sentiment que celui de la crainte. L'amour de Dieu sera un mot dépourvu de sens. Dieu ne sera ni bon, ni juste, ni sage ; car la bonté, la justice, la sagesse supposent une raison, un but, un ordre, des lois, en un mot tout l'opposé de l'arbitraire. C'est ce que paraissent avoir oublié certains philosophes (les cartésiens entre autres) qui soutenaient que Dieu peut créer à la fois la vérité et la beauté, changer à son gré les lois de la nature et de la morale et intervertir les rapports mêmes des nombres et de l'étendue.

Cette proposition est justement considérée par

Leibniz comme la négation de la raison. Elle renverse toutes ses lois, elle détruit ses notions les plus essentielles, et sous prétexte de rendre hommage à Dieu, elle ne laisse subsister en nous aucune idée de la perfection divine. Si Dieu, si un être quelconque crée la vérité et peut la changer à son gré, la vérité n'existe plus, elle est remplacée par une illusion. Si Dieu crée la bonté, la bonté n'est plus en lui un attribut nécessaire, elle cesse d'agir sur lui, il est indifférent au sort de ses créatures. Nous ne verrons plus en lui qu'une puissance formidable, qu'une force qui s'impose par la contrainte, et qui ne peut nous demander ni obtenir de nous qu'une obéissance servile. Ce n'est donc pas à la toute-puissance, mais à la sagesse et à l'amour de Dieu, à sa sagesse et à son amour confondus en une seule force, qu'il faut demander le principe du droit, la règle suprême de la justice. La justice sera la loi d'un être qui aime le bien, parce que le juste et le bien sont identiques, et que le bien excite l'amour. Mais cet amour ne peut pas dégénérer en tyrannie. Éclairé par la raison, il veut que chaque créature soit traitée suivant sa nature, et que les êtres libres restent en possession de leur liberté. C'est ainsi que le droit et l'amour restent inséparables l'un de l'autre pour le triomphe de tous deux.

On pourrait définir la justice l'amour du sage; *caritas sapientis*. Car la sagesse, c'est la raison; la raison, c'est le respect du droit, et le droit le respect de la liberté. La justice ainsi comprise consistera à faire autant de bien et à autant d'êtres que la nature même des choses le permet, *tantùm diffundatur felici-*

tatis quantum ratio rerum ferre potest. Cette règle suprême, expression sommaire de la loi naturelle, est commune à Dieu et à l'homme, car elle émane de la raison éternelle qui, en même temps qu'elle éclaire la volonté divine par un acte de la divine bonté, répand sa lumière dans le foyer de notre conscience. Tel est, d'après Leibniz, le principe fondamental du droit naturel. C'est à cette hauteur, où il se confond avec la justice divine et avec l'amour divin, qu'il échappe aux restrictions qu'on a voulu lui imposer, et qu'il domine toutes les conditions de la vie humaine.

Cette proposition une fois admise (et comment ne pas l'admettre sur les preuves que Leibniz nous en donne?), il n'y a pas lieu de s'arrêter à la troisième opinion qui reste encore à examiner, et qui faisant dériver toutes les lois de la sociabilité humaine, confond le droit avec l'intérêt et la conservation de la société. Comment admettre que le principe suprême de la justice soit la conservation de la société? La société n'est-elle pas elle-même soumise aux lois de la raison? La société n'est pas tout; elle ne répond pas à toutes nos facultés et à tous nos besoins; elle n'est pas le but même de notre existence, mais seulement un moyen d'y parvenir. Dût-elle embrasser toutes les associations que nous pouvons former, elle reste subordonnée à une société encore plus vaste et plus nécessaire, celle qui existe entre l'homme et Dieu, entre cette vie et la vie future.

En effet, cette communauté invisible repose sur les mêmes principes que nous avons montrés tout à l'heure comme essentiels soit à la nature divine

soit à la nature humaine. Elle repose sur la raison, sans laquelle il n'y a en Dieu ni sagesse, ni bonté, ni justice, ni amour, sans laquelle il n'y a aucune idée de dignité ni de droit. De là deux autres conséquences que Leibniz défend avec énergie contre le système de Pufendorf : l'une, c'est que le dogme de la vie future est un complément non seulement utile, mais indispensable, de la science du droit naturel et un corollaire de la loi naturelle elle-même. L'autre, c'est que la loi naturelle n'embrasse pas uniquement, comme quelques-uns l'ont dit, les relations extérieures de la société, mais qu'elle s'étend à l'homme tout entier, à ses sentiments et à ses pensées, non moins qu'à ses actions.

Que l'immortalité de l'âme soit un complément nécessaire de la loi naturelle, il est impossible d'en douter, selon l'auteur de la Théodicée. Car ce n'est pas seulement pour accomplir la loi de la charité et de l'amour, les préceptes du dévouement et de l'abnégation, mais les obligations les plus strictes de la justice, que l'on est souvent dans la nécessité de sacrifier sa position, sa fortune, sa vie. Qu'un homme soit dans la nécessité ou de servir d'instrument à l'iniquité, à la violence, ou de renoncer à ce qu'il a de plus cher, d'abandonner sa tête au plus fort, c'est pour lui un devoir strict, une impérieuse obligation de prendre le dernier parti. Mais comment admettre que sans la vie future, sans une sanction suprême qui rétablisse l'équilibre de la vertu et du bonheur, l'homme puisse se résoudre à un pareil sacrifice ? On dit bien que la vertu trouve sa récompense en elle-même, qu'elle est nécessaire

au bonheur de l'homme, tandis que le vice fait sa honte et son tourment. Mais quelles sont les âmes qui sentent et qui comprennent la vie de cette façon? Ce sont les âmes d'élite, celles qui sont le moins capables de faillir au devoir. Il faut à la masse du genre humain une sanction plus positive. Il lui faut une harmonie réelle entre le bien et le bien-être, et comme cette harmonie n'existe pas ici-bas, la vie future est un complément indispensable, non pas de la morale, mais de la simple règle du droit naturel. Or, par cela seul que le dogme de la vie future est nécessaire à l'accomplissement de la condition la plus universelle et la plus indispensable de l'ordre social, le dogme de la vie future est une vérité. Il est décrété pour ainsi dire et introduit dans la nature des choses par cette même raison dont découle la loi elle-même, la règle du juste et de l'injuste. Puis comment séparer l'idée de la vie future de l'idée de Dieu? Croire en la justice et en la sagesse de Dieu, ou simplement admettre son existence, c'est regarder comme impossible que l'homme subisse une loi qui lui demande le sacrifice des biens les plus chers, et que ce sacrifice demeure sans récompense.

L'autre conséquence n'est pas moins évidente, à savoir que la loi naturelle ne s'applique pas seulement à nos actions, mais à nos sentiments et à nos pensées. La loi naturelle, en effet, c'est la loi même de la raison. La loi de la raison, c'est celle qui nous ordonne de tendre vers la perfection. La règle de la perfection comprend l'homme tout entier, l'homme intérieur aussi bien que l'homme extérieur, le sentiment, la pensée et l'action. Cette règle a été

connue de toute antiquité avec ou sans le secours de la révélation. Elle a été enseignée par la philosophie dans les écrits des Platon, des Cicéron, des Pythagore, des stoïciens, aussi bien que dans l'Écriture sainte. Aristote lui-même, qu'on accuse d'avoir professé une doctrine peu élevée, parle d'une justice universelle qui s'étend à tous les êtres raisonnables, et d'un amour universel, d'une *philanthropie* qui s'étend à tout le genre humain. La règle de la perfection est donc la première règle et le précepte le plus général du droit naturel, celui d'où découlent tous les autres.

Il faut se rappeler la distinction si sage que Cicéron a établie entre l'empire du droit naturel et celui de la jurisprudence. A la dernière seulement le for intérieur de la conscience reste fermé, mais non au premier. Il est juste que la loi civile ne s'attache qu'aux actions, parce que sa puissance ne s'étend pas au delà ; mais la loi naturelle s'adresse à la conscience et saisit par conséquent l'homme tout entier. S'il n'en était pas ainsi, de quel usage serait le serment dans les sociétés humaines? Pourquoi le serment serait-il une garantie de la vérité et de la bonne foi? Pourquoi serait-il appelé à éclairer la justice, à assurer l'exécution des traités et des lois? Il faut donc accorder que la loi naturelle embrasse toutes les facultés de notre âme, et non seulement de notre âme, mais de toute âme et de toute intelligence ; qu'elle s'adresse à l'homme et à Dieu, ce qui ne l'empêche pas, ainsi étendue et prolongée jusqu'à la conscience divine, de rester la loi de la justice.

Qu'est-ce, en effet, que la justice ? Pas autre chose

que la loi qui dirige l'amour, surtout l'amour du prochain. Aimer, c'est être heureux par le bonheur d'autrui; c'est faire du bonheur des autres notre propre bonheur. Mais il faut que ce sentiment, dit Leibniz, soit éclairé et dirigé par la raison, c'est-à-dire par la justice. La justice laisse subsister chaque être, si humble qu'il soit et quelque pouvoir que nous ayons sur lui, dans la jouissance de sa nature morale, dans la possession de sa liberté, et nous défend de nous élever autrement que par le droit, par le respect le plus rigoureux de la dignité d'autrui, jusqu'aux maximes de la charité. Tel est l'esprit général de la doctrine de Leibniz, tel est le principe qui lui permet d'éviter l'écueil contre lequel est venu se briser le système de Domat.

Il y a cela de remarquable dans Leibniz, que malgré son attachement à la raison et aux maximes du droit, il s'élève aux plus hautes contemplations. Cette sévère intelligence, qui représente le génie même de la géométrie et de la plus abstraite métaphysique, a sur l'amour divin des pensées qui ne seraient pas indignes de Platon et de saint Augustin. Aimer, dit-il, est une action de l'âme étroitement liée à celle de l'admiration. On aime comme on admire, sans retour sur soi-même. L'amour et l'admiration, de même qu'ils tendent vers la perfection, sont excités par elle. Mais l'admiration n'est qu'un amour incomplet, car elle ne renferme pas la jouissance que donne le bonheur de l'être aimé, et s'adresse à des êtres incapables de bonheur. L'amour, c'est donc l'admiration d'un être capable, non seulement de perfection, mais de félicité, et la jouissance de cette félicité même.

Voilà pourquoi le plus haut degré de l'amour et de l'admiration est l'amour divin. En Dieu, mais en Dieu seul nous trouvons réunies la perfection infinie et la félicité sans bornes.

Le mot de Chateaubriand : « L'admiration, c'est de l'amour dans le ciel », reste bien au-dessous de cette noble théorie. Je m'y arrête avec bonheur, parce que la philosophie n'en présente pas de plus belle ni de plus profonde. Je mets d'autant plus d'importance à la signaler, que les historiens de la philosophie, en parlant de Leibniz, n'ont guère vu en lui que le métaphysicien. Effrayés de ce titre : *De Jurisprudentia*, ils se sont dit : Il n'y a rien là qui intéresse la philosophie ni qui puisse tourner à la gloire de Leibniz. Et cependant c'est au milieu de ce recueil, qui contient les recherches les plus ardues sur le droit diplomatique et le droit princier de l'Allemagne, que se trouvent ces élans sublimes vers le ciel. Je me hâte d'ajouter que Leibniz ne s'égare ni ne s'oublie dans ces hauteurs. Après avoir revendiqué le principe du droit naturel contre ceux qui l'ont avili ou mutilé ; après avoir montré que la loi qui découle de ce principe a un objet plus général, une fin plus sublime que l'objet et la fin qu'on lui attribue ; qu'au lieu de s'appliquer aux seules relations extérieures de la société, elle embrasse l'homme tout entier dans toute la durée de son existence ; après l'avoir embrassée dans son unité et définie dans son essence même, il donne l'idée la plus précise des lois secondaires dont elle se compose ou plutôt des degrés par lesquels elle monte des actions les plus humbles aux plus élevées. Ces

degrés sont au nombre de trois : le droit strict, l'équité et la piété.

Le droit strict n'est pas autre chose que la justice négative, le *neminem lædere* des jurisconsultes romains. C'est le droit de défense appliqué à notre vie, à notre liberté ou à notre propriété. Le droit de légitime défense considéré d'un point de vue rigoureux, c'est, dans l'ordre social, le droit de poursuivre devant les tribunaux, et en dehors de la société, dans les relations de peuple à peuple, c'est le droit de guerre.

Les raisons de Leibniz en faveur du droit de guerre ont la même solidité que celles de Grotius et sont de plus marquées au coin de son génie essentiellement original. Le droit de guerre n'est pas autre chose, selon lui, que le droit de défense contre quiconque veut nous ravir nos biens ou notre vie. Quand la force est toute seule contre un être doué de raison, par conséquent qui a des devoirs à remplir, nous pouvons la repousser par la force, et cette action est alors sanctifiée par la raison et la loi morale. Le droit de guerre, dans sa plénitude, existe donc entre l'homme et les choses ; car les choses privées de raison, par conséquent de moralité, nous représentent la force toute seule. Or la force toute seule est contre nous une perpétuelle menace. La montagne suspendue sur ma tête me menace de m'écraser, le lion me menace de me dévorer. J'ai donc contre ces choses un droit constant, je puis toujours abattre la montagne et enchaîner le lion. Dans cette guerre que l'homme soutient contre les choses, il remporte souvent la victoire. De là un autre droit, non seulement le droit de possession, mais le droit de propriété, qui n'est

pas autre chose que l'usage d'un objet privé de raison dont je me suis rendu maître, qui n'est le bien de personne, et qui par cela seul qu'il a subi ma domination s'assimile à moi, et me rend responsable des dommages qu'il peut causer. C'est ainsi que Leibniz, à propos de la guerre, nous explique la propriété en la faisant dériver, non pas du droit de premier occupant, mais de la lutte de l'homme contre les choses et de la victoire qu'il remporte sur elles. Cette explication ne diffère en rien, lorsqu'on y regarde de près, de la théorie qui fonde la propriété sur le travail. Mais pour achever la définition du droit de guerre, qui ne voit dès à présent que ce qui est vrai de l'homme, dans sa lutte contre la nature et les choses inanimées, est vrai aussi de l'homme en lutte envers son semblable; que celui qui m'attaque sans droit, qui use de la force et ne peut invoquer contre moi aucun droit de la raison, descend par cela même au niveau des choses, non seulement des choses animées comme la brute, mais des choses inanimées. De là le droit de guerre jusqu'à ce que ma puissance soit établie ou mon droit reconnu. Au sein de la société et sous la protection des lois, le droit de guerre se convertit en droit de poursuite, et le droit de poursuite ou l'action en justice s'applique aussi bien aux abus de la ruse qu'à ceux de la force, au mensonge et à la mauvaise foi qu'aux actes de violence; car les uns et les autres tombent sous le droit de légitime défense.

L'équité est supérieure au droit strict; elle renferme des obligations qui ne donnent pas d'action en justice et qui n'autorisent pas le droit de guerre.

Tels sont, par exemple, les devoirs de faire l'aumône, de consoler les affligés, de secourir notre prochain suivant son mérite et ses besoins. Ce sont là de véritables devoirs, mais dont l'accomplissement ne peut être réclamé par une action judiciaire. Ils donnent à celui qui en est l'objet une aptitude, non une puissance ni un droit de revendication, ils ne peuvent jamais autoriser la contrainte.

Que l'équité pénètre dans les lois sociales et politiques, qu'elle assure à chacun la part de bien-être et de puissance, les honneurs et la fortune dont il est digne, voilà la justice distributive, qui n'est que l'application la plus directe de l'équité. Aussi l'équité a-t-elle pour résultat l'inégalité; l'égalité n'est admissible que dans le droit de défense ou dans la répression du mal.

Au-dessus de l'équité nous rencontrons la piété; mais ce que Leibniz appelle ainsi ne diffère pas de la justice universelle. La piété, selon lui, consiste à assurer une sanction suprême et infaillible soit à l'équité soit au droit. C'est la justice unie à l'amour et à la puissance. Cette vertu, dans toute sa perfection, n'appartient qu'à Dieu. Mais l'homme, ou plutôt la société, peut l'exercer dans une certaine mesure envers les êtres qui lui sont soumis. Je dois dire cependant que Leibniz ne comprend pas toujours la piété de la même manière. Selon la définition qu'il en donne dans sa *Nouvelle Méthode d'apprendre et d'enseigner le droit* (§ 76, p. 214), elle s'applique à toutes les actions qui, dépassant la mesure de la justice proprement dite, s'élèvent jusqu'à l'amour ou au sentiment de la perfection. C'est elle, par

exemple, qui nous défend d'abuser de notre pouvoir sur les choses et nous recommande la douceur même envers les animaux.

Cette doctrine, je ne crains pas de le dire, est irréprochable : elle unit les plus sublimes résultats de la spéculation avec les besoins de la société et de la vie. Elle adoucit et transfigure le principe de la justice par l'amour et règle l'amour, le conduit à son but, l'empêche de dégénérer en tyrannie, en lui imposant des obligations et en l'éclairant par le flambeau de la justice. Toutes ces vérités sont établies par des arguments directs tirés de la raison et de la conscience et par la critique irrésistible des doctrines contraires.

Que restait-il donc à faire après Leibniz? Il restait encore à tirer les conséquences des principes; conséquences pratiques, sociales, politiques; nous pouvons même dire économiques, tant sont nombreux les liens qui attachent la science économique à la morale et au droit. Ces conséquences ont été poursuivies, et mises en lumière par les philosophes et les publicistes du XVIIIe siècle.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Pages.

COUP D'ŒIL GÉNÉRAL SUR LE DROIT NATUREL ET LE DROIT POLITIQUE AU XVIIe SIÈCLE 1

LIVRE PREMIER

L'ÉCOLE DE LA RÉSISTANCE

I. — François Suarès. 13
II. — Mariana. 52
III. — Selden 86

LIVRE II

LES UTOPISTES DU XVIIe SIÈCLE

I. — Campanella. 149
II. — Harrington. 202

LIVRE III

LE DROIT NATUREL ET LE DROIT DES GENS ÉLEVÉS AU RANG D'UNE SCIENCE

I. — Hugo Grotius. 253
I. — Disciples et imitateurs de Grotius :
I. Pufendorf 333
II. Christian Thomasius. 344
III. Cumberland. — Barbeyrac 354

LIVRE IV

ADVERSAIRES DU DROIT NATUREL.

I. — Hobbes 367
II. — Spinoza 410
III. — Bossuet 430
IV. — Filmer 458
V. — Fénelon 465

LIVRE V

RETOUR AU DROIT NATUREL

Leibniz 485

IMPRIMERIE CENTRALE DES CHEMINS DE FER. — A. CHAIX ET Cie,
RUE BERGÈRE, 20, A PARIS. -- 8742-6.

D
104
F7
t.2

Franck, Adolphe
Réformateurs et
publicistes de l'Europe

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 25 04 01 007 1